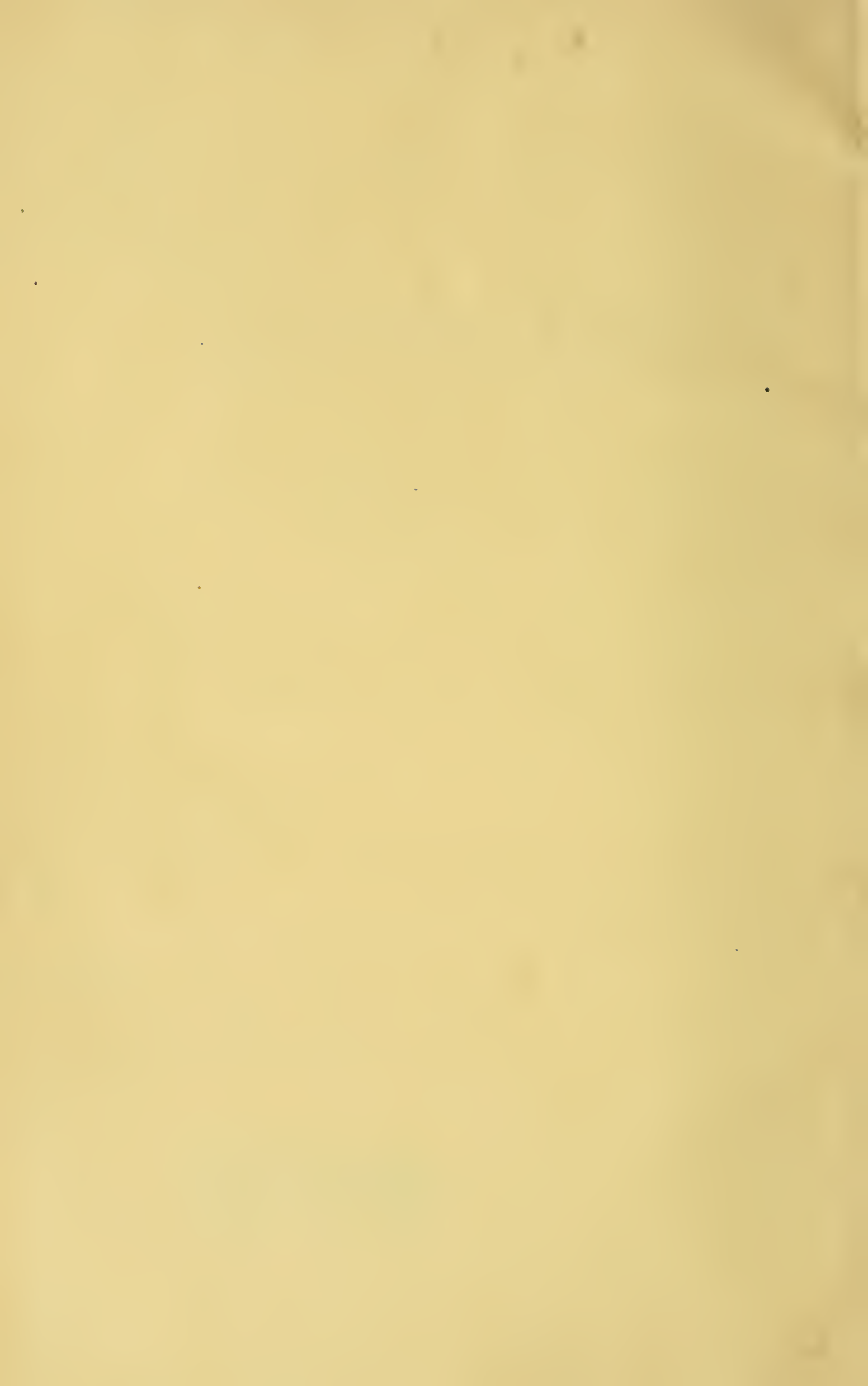




ERKENNTNISKRITISCHE LOGIK

LEITFADEN FÜR VORLESUNGEN

VON

DR. GOSWIN UPHUES
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1909

Vorwort.

Mit unserer *erkenntniskritischen Logik* suchen wir das Ziel zu erreichen, welches Kant mit seiner *transzendentalen Logik* erreichen wollte. Zu diesem Zweck unterscheiden wir mit Platon und in seinem Sinne *Erscheinungs- und Gedankenwelt.* Wir schreiben mit Platon der Erscheinungswelt Wirklichkeit zu, aber sie erhält ihre Wirklichkeit, ihr ganzes Sein und Wesen als *Erscheinungswelt* nur durch die Gedankenwelt. Die Gedankenwelt hat also der Erscheinungswelt gegenüber eine überragende, sie bedingende Bedeutung. Sie hat auch ihr gegenüber eine *selbständige* Bedeutung, wenn wir auch nur durch die Erscheinungswelt genauer durch die Empfindungen, welche die Materie der Erscheinungswelt bilden, veranlasst zur Gedankenwelt kommen und in sie einzudringen vermögen. Das steht im vollen Gegensatz zu der in unserer Zeit allgemein verbreiteten Anschauung, dass *eine Tatsache, d. h. eine zeiträumliche Erscheinung das Höchste ist, was wir erreichen können,* dass *die Gedanken ihre Bestätigung nur durch die Tatsachen finden können und abgesehen davon „leere Hirngespinste" sind.* Man denkt unwillkürlich an das klassische Wort Goethes im Faust:

> *„Drum frisch! Lass alles Sinnen sein*
> *Und grad mit in die Welt hinein!*
> *Ich sag es dir, ein Kerl, der spekuliert,*
> *Ist wie ein Tier auf dürrer Heide*
> *Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt*
> *Und rings umher liegt schöne grüne Weide."*

Interessant ist, dass der Sinn des Wortes spekulativ, wie ihn noch Goethe festhält, unseren Zeitgenossen zu entschwinden droht und das Wort bei ihnen eine merkantilische Bedeutung erhält. Soll das die Devise der Philosophie sein, dann wird auch das andere Wort Goethes im Faust von ihr gelten müssen:

> *„Schon gut! Nur muss man sich nicht allzu ängstlich quälen*
> *Denn eben wo Begriffe fehlen,*
> *Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.*
> *Mit Worten lässt sich trefflich streiten,*
> *Mit Worten ein System bereiten,*
> *An Worte lässt sich trefflich glauben*
> *Von einem Wort lässt sich kein Jota rauben."*

Was ist beispielsweise aus dem Worte Entwicklung bei unseren modernen Forschern geworden, wie wenig ist von seiner schon durch Anaximander festgestellten Bedeutung übrig geblieben! Jedenfalls ist ein Sammeln von Tatsachen ohne Rücksicht auf ihre gedankliche Ermöglichung und dadurch gegebene Berechtigung — ein Zusammenkehren von Tatsachen mit dem Besen nennt es ein Philosoph — kein Erkennen wie es Goethe im Sinne hat, wenn er schreibt:

> *„Ja was man so erkennen heisst*
> *Wer darf das Kind mit Namen nennen?*
> *Die wenigen, die was davon erkannt,*
> *Die töricht genug ihr volles Herz nicht wahrten*
> *Dem Pöbel ihr Gefühl und Schauen offenbarten*
> *Hat man von je gekreuzigt und verbrannt."*

Erkenntnisse im strengen Sinne können wir freilich oft genug nicht gewinnen, oft genug das Empirische nicht in ein Rationales, das Alogische nicht in ein Logisches verwandeln, oft genug müssen wir bei blossen Wahrscheinlichkeiten stehen bleiben. So können wir von den besonderen Sitten- und Entwicklungsgesetzen keine strenge eigentliche Erkenntnis, sondern nur eine wahrscheinliche sogenannte Kenntnis gewinnen. Ich habe mir besondere Mühe gegeben, diese Beschränktheit unseres Erkennens meinen Lesern zum Bewusstsein zu bringen eingedenk der Worte Goethes, mit denen ich ganz übereinstimme: *„Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem anfängt und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten." „Die Handlungen des Universums zu messen reichen seine Fähigkeiten nicht hin und in das Weltall Vernunft zu bringen ist bei seinem kleinen Standpunkt ein sehr vergebliches Bestreben. Die Vernunft der Menschen und die Vernunft der Gottheit sind zwei verschiedene Dinge."*

Ein wohlwollender Kritiker, der meiner Auffassung Platons

„meistens herzlich“ zustimmt, nennt meine Gedankenwelt gefährlich wegen ihrer „Tendenz“. Wohl weil ich dem Gottesgedanken ein wissenschaftliches Recht vindiziere und mich zum Christentum bekenne. Vielen Tausenden von unseren Zeitgenossen, Gelehrten und Ungelehrten, ernsten Forschern und blinden Nachbetern, schwebt, wenn sie von Gott und Christentum etwas hören, die Frage auf den Lippen, die Nietzsche den Zarathustra gegenüber dem Einsiedler stellen lässt: *„Sollte der Mann nicht wissen, dass Gott tot ist?“* Gefährlich können meine Versuche unseren Zeitgenossen, die sich meistens von jenen Tausenden blindlings führen lassen, unmöglich sein; nur mir selbst können sie gefährlich werden, den man um seiner religiösen auch in der Wissenschaft nicht verleugneten Ansichten willen für einen armselig Zurückgebliebenen halten wird, dessen Schriften kennen zu lernen nicht die Mühe lohnt. Trotzdem kann ich von den wissenschaftlich begründbaren und wirklich begründeten religiösen Anschauungen, die ich auch in der Logik vertrete, nichts ablassen. Mein Trost ist, dass ich mit ihnen nicht allein stehe. Die Gründer unserer modernen Naturwissenschaft, ein Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton und in unserer Zeit der grosse Entdecker des Gesetzes der Erhaltung der Kraft, Robert Mayer, haben auch an diesen Anschauungen festgehalten und sich nicht geschämt sich zu ihnen zu bekennen. Auch Goethe stand dem Christentum nicht so fremd und verständnislos gegenüber, wie die Mehrzahl unserer Zeitgenossen. Es genügt, wenn wir an ein paar Worte des Dichters erinnern, um uns einen Einblick in seine religiöse Stimmung zu vermitteln.

„Der du von dem Himmel bist
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest!
Ach, ich bin des Treibens müde,
Was soll all der Schmerz und Lust
Süsser Friede komm ach komm in meine Brust.“
„Wer nie sein Brot mit Tränen ass,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend sass,
Der kennt Euch nicht Ihr himmlischen Mächte.
Ihr führt ins Leben uns hinein
Und lasst den Armen schuldig werden,

Dann übergebt Ihr ihn der Pein,
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.“

In den letzten Worten tut uns Goethe sein Verständnis der *Prädestination* kund, mit der das *Einheitsgesetz unseres Denkens steht und fällt;* in dem von ihm selbst formulierten Motto seiner Iphigenie: „Alles irdische Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit“ zeigt er, dass er sich auch die Grundlehre des Christentums, sein Herz und seine Seele, die Lehre von der stellvertretenden Erlösung in seiner Weise anzueignen vermochte. Der Grund des immer weiter selbst unter den Ernstgesinnten und Wohlmeinenden um sich greifenden Abfalls vom Christentum und aller Religion ist der Hader der Konfessionen, über den wir auch von Goethe in einem bestimmten Falle eine beachtenswerte Äusserung haben. Als Friedrich Leopold Stollberg katholisch wurde, schrieb Heinrich Voss die Streitschrift *„Wie Friedrich Leopold Stollberg ein Unfreier wurde“* und Friedrich Leopold Stollberg antwortete mit seinem *„Büchlein von der Liebe.“* Da nahm auch Goethe mit folgenden Worten Stellung zu diesem Streite: *„Es ist besser nach Regeln zu irren, als zu irren, wenn uns die Willkür unserer Natur hin- und hertreibt. Wie ich die Menschen sehe, scheint mir in ihrer Natur immer eine Lücke zu bleiben, die nur durch ein entschieden ausgesprochenes Gesetz ausgefüllt werden kann.*

Sedantag 1909.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Eigentümlichkeiten der Erkenntnisgegenstände.

1. Alle Wissenschaften kommen nur durch das Erkennen zustande und bestehen aus Erkenntnissen. Das gilt auch von der Philosophie und ihrem bedeutsamsten Teile, der Logik. Aber Philosophie und Logik haben das Erkennen zu ihrem Gegenstande; dadurch unterscheiden sie sich von den anderen Wissenschaften. *Die Philosophie ist eigentlich die Wissenschaft vom Erkennen, sofern durch dasselbe die Wissenschaften zustande kommen.* Das gilt auch von der Logik. Aber wir müssen die Wissenschaften unterscheiden. In erster Linie stehen die Wissenschaften vom Nicht-Ich: die Mathematik, die erklärende Naturwissenschaft, die beschreibende Naturwissenschaft, die Geschichte und die Theologie. In ihnen tritt besonders deutlich hervor, wie durch das Erkennen die Wissenschaften zustande kommen. Sie bilden deshalb den besonderen Teil der Logik, während der allgemeine Teil der Logik sich mit dem Erkennen überhaupt beschäftigt, sofern durch dasselbe die Wissenschaften zustande kommen. Die Logik hat deshalb von jeher mit Recht die Bezeichnung erhalten, Werkzeug oder Organ der Wissenschaften. Aber von den Wissenschaften vom Nicht-Ich müssen sorgfältig die Wissenschaften vom Ich unterschieden werden: die Psychologie, die Ethik, die Religionsphilosophie und Ästhetik. *Da das Ich die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins ist, vermöge deren durch das Erkennen die Wissenschaften zustande kommen,* so zeigt sich, dass sich auch in den Wissenschaften vom Ich, insbesondere in der Psychologie, die Lösung der Aufgabe wiederholt, welche der Logik in ihrem allgemeinen Teile obliegt. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie" S. 4, 5—34.)

2. Aristoteles sagt: *Das Erkennen hat es mit dem zu tun, was so ist wie es ist, das Wollen hingegen hat es mit dem zu tun, was so ist und auch anders sein kann.* Wenn wir etwas erkannt haben, so behaupten wir, dass es so ist, so sein muss. Jeder Forscher nimmt für sein Ergebnis in Anspruch, dass es so sein muss wie er behauptet und nicht anders sein kann. Sind wir zweifelhaft über eine Sache, so haben wir keine Erkenntnis davon, halten wir die Sache für wahrscheinlich, so ist auch das Gegenteil möglich. Zweifeln und Fürwahrscheinlichhalten heisst nicht Erkennen. Wenn wir aber etwas erkennen, dann ist es so wie es ist und kann nicht anders sein. In allen unseren Urteilen, denen wir einen Erkenntniswert zuschreiben, erheben wir diesen Anspruch. *Der Gegenstand des Erkennens ist das Nichtandersseinkönnende, das Notwendige.* Alle Willkür ist beim Erkennen ausgeschlossen, wir sind durch den Gegenstand des Erkennens gebunden. Insofern bildet das Erkennen einen Gegensatz zum Wollen, bei dem wir uns so oder anders entscheiden können. Das ist die Ansicht des Aristoteles, dem wir uns anschliessen. (Vgl. Zellers Philosophie der Griechen, 2. Band, II. Abtlg., dritte Aufl. S. 178.)

3. Wir schliessen daraus, dass dieses Nichtandersseinkönnende für alle Denkenden gilt, dass es *allgemeingültig ist für alle Denkenden.* Was wir erkannt haben, dafür erheben wir den Anspruch, dass es von allen anerkannt wird. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sind also die Grundeigentümlichkeiten der Erkenntnisgegenstände. Kant sagt das auch in seinen Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik § 19, wo er Objektivität mit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit für jedermann identifiziert.

4. Wir haben viele Gegenstände des Erkennens und wir müssen sie von einander unterscheiden können, sodass eine Verwechslung derselben miteinander unmöglich ist, die Gegenstände des Erkennens müssen individuell bestimmt, individualisiert sein. Nur dadurch kann die Richtung, welche das Erkennen zu nehmen hat, festgelegt werden. *Die individuelle Bestimmtheit der Gegenstände ist also eine weitere notwendige Eigentümlichkeit der Gegenstände des Erkennens.*

5. Wir haben die Gegenstände des Erkennens als das Nichtandersseinkönnende, als das Allgemeingültige bestimmt.

Aber wichtiger ist die Frage, die uns die Logik beantworten soll, was denn das Erkennen selbst ist. Gegenstand des Erkennens kann etwas nur dadurch sein, dass es erkannt wird. Der Begriff des Gegenstandes ist somit im Begriff des Erkennens enthalten. Es gibt, wie man sagt, kein Objekt ohne ein Subjekt, wie keine Wirkung ohne Ursache. Darauf berufen sich die Immanentisten und erklären, dass es unabhängig vom Erkennen gar keine Gegenstände geben könne, dass es nichts Transzendentes gäbe, nur etwas Immanentes. Demgegenüber haben die Transzendentisten behauptet, dass das Erkennen, die Gegenstände weder erzeugen noch verändern dürfe, dass sie vor ihm vorhanden sein und ihm gegeben werden müssten. Indess ist die Annahme keineswegs ausgeschlossen, *dass in unserem Erkennen Gesetze funktionieren, durch welche die Gegenstände des Erkennens zustande kommen.* Das Gesetz des Widerspruchs, nach dem es in der Welt der Wirklichkeit nichts Widersprechendes gibt und alle Widersprüche von den Gegenständen des Erkennens ferngehalten werden müssen, ist ein solches Gesetz. Aber vorausgesetzt muss bei dieser Annahme immer werden, dass diese in unserm Bewusstsein funktionierenden Gesetze etwas Nichtanderssein-könnendes und Allgemeingültiges für alle Denkenden zum Ausdruck bringen. Unter dieser Voraussetzung ist gegen jene Annahme nichts einzuwenden.

Wahrheit und Überzeitlichkeit.

6. Aus der Allgemeingültigkeit der Gegenstände des Erkennens für alle Denkenden ergibt sich, dass sie wahr sind. Allgemeingültigkeit und Wahrheit sind Wechselbegriffe. *Die Wahrheit besteht recht eigentlich in der Allgemeingültigkeit für alle Denkenden.* Dieser Begriff der Wahrheit tritt uns zuerst bei Plato in seiner Auffassung des Protagoras, der die Allgemeingültigkeit leugnete, entgegen. „Ich nenne einiges nützlicher, nichts wahrer.“ So lässt er ihn sagen.

7. Aber ist die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden nicht eine verstiegene, übertriebene Annahme? Was wissen wir von den Denkenden in der Vergangenheit und in der Zukunft, was insbesondere vom Denken Gottes? Aus der Allgemeingültigkeit als einer Eigentümlichkeit der Erkenntnis-

gegenstände ergibt sich weiter *die Überzeitlichkeit* derselben. Was allgemeingültig ist für alle Denkenden, muss auch überzeitlich sein. Von dem Allgemeingültigen für alle Denkenden, das wir durch die *Begriffsurteile* wie durch das Gesetz des Widerspruchs und durch die Zahlgesetze, wie dass $2 \times 2 = 4$ ist, kennen lernen, wird man geneigt sein anzunehmen, dass sie für alle Zeit gelten und darum überzeitlich sind. Aber wie steht es mit dem, was wir durch die *Tatsachenurteile* kennen lernen? Eine Tatsache entsteht und vergeht, sie gehört also durchaus der Zeit an. Wie kann sie etwas Überzeitliches sein? Die Tatsache, dass wir jetzt hier zusammen sind, was vor kurzem anfing und bald aufhören wird, was nur einige Augenblicke dauert, ist doch durch und durch zeitlich, vergänglich. Und doch ist dieses, dass wir hier gegenwärtig sind, eine Tatsache nur darum, weil es für alle Zeit gilt. Was Tatsache ist, ist wahr und allgemeingültig für alle Denkenden und das schliesst ein, dass es für alle Denkenden der Vergangenheit und der Zukunft und auch für das Denken Gottes gilt, dass es mit andern Worten überzeitlich ist. *Das in den Begriffsurteilen Ausgedrückte ist ausserzeitlich, das in den Tatsachenurteilen Ausgedrückte ist freilich innerzeitlich, aber dennoch und trotzdem, wenn es eine wirkliche Tatsache ist, überzeitlich.* (Vgl. meine Schrift vom Bewusstsein S. 7—8.)

8. Was wir von der Überzeitlichkeit der Erkenntnisgegenstände gesagt haben, wird von den beiden Männern, auf deren Autorität wir uns beriefen, von Aristoteles und Kant merkwürdiger- und inkonsequenterweise nicht festgehalten, und Philosophen unserer Tage, wie Marty und Riehl, stimmen ihnen bei. Marty in seinen Untersuchungen zur allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie betont S. 328 mit Aristoteles: „Wenn die Dinge sich ändern, so muss sich auch die Wahrheit über die Dinge ändern!“ Demgegenüber sagen wir, wenn jemand zuerst bleich ist und dann rot wird, so ist das, was er zuerst ist, und ebenso das, was er nachher ist, beides nur eine Tatsache, nur eine Wahrheit, wenn es so ist wie es ist und nicht anders sein kann, wenn es allgemeingültig ist für alle Denkenden, wenn es einen überzeitlichen Charakter hat. Marty meint, dass wir alles, was wir erkennen, entweder als fortdauernd in der Zeit oder als veränderlich auffassen. Dem-

gegenüber betonen wir, dass wir bei unseren Behauptungen: „So ist es, es kann nicht anders sein", die wir auf das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige in gleicher Weise anwenden, absolut nicht den Gedanken eines Vorhandenseins in der Zeit oder gar einer Fortdauer in der Zeit haben. Unsere Urteile gehören freilich alle der Zeit an, sie entstehen und vergehen. Aber das Geurteilte, der Urteilsgegenstand, hat mit der Zeit nichts zu tun, er ist überzeitlich. Kant hat die Zeit für eine blosse Form der Anschauung erklärt und dann betont, dass nur unter dieser Voraussetzung das göttliche Wesen als ein Zeitloses aufgefasst werden könnte. Was allgemeingültig ist für jeden, muss auch für Gott gelten, und auch insofern schliesst die Allgemeingültigkeit die Überzeitlichkeit ein. *Sollen auch die Tatsachen überzeitlich sein, so setzt das freilich voraus, dass sie durch überzeitliche, allgemeingültige Gesetze bestimmt sind. Zufällige Tatsachen und zufällige Wahrheiten kann es dann nicht geben.* Dagegen hat ja auch Marty nichts einzuwenden, der S. 49—50 jeden Zufall aus dem Bereich des Wirklichen entfernen will. (Vgl. hierzu meine Schrift: „Kant und seine Vorgänger" S. 268 und 294.)

9. Auch Kant glaubt die Überzeitlichkeit der Erkenntnisgegenstände nicht anerkennen zu dürfen. Nach Riehl, „System der kritischen Philosophie", Bd. 1, zweite Aufl., S. 91 sagt er: „Es gibt freilich ewige Wahrheiten, aber im Grunde hat die Wahrheit mit Zeit und Ewigkeit nichts zu tun. Das, was wir Wahrheit nennen, enthält nur das Verhältnis von Subjekt und Prädikat, ganz abgesehen davon, ob ein denkendes Subjekt oder ein Objekt existiert, die Wahrheit selbst existiert nicht." Wir fragen: ist die Wahrheit nur darum nicht existierend, weil sie nichts mit der Zeit zu tun hat? Dann könnte ja auch Gott nicht existieren, der über alle Zeit erhaben ist. Und doch lehrt Kant nach Riehl ausdrücklich (S. 571 und 578), dass Gott als der einheitliche Grund des Weltzusammenhangs wirklich existiert. Das was den Grund der Existenz, der zeitlichen und räumlichen Existenz ausmacht, muss doch auch selbst existieren. Wie könnte das Begründete ein Existierendes sein, wenn nicht auch der Grund Existenz hätte? (Vgl. meine Schrift: „Kant und seine Vorgänger", S. 208 ff.) Die Wahrheit ist der Gegenstand des Urteils, mag dieser nun existieren oder

nicht. Und erst in zweiter Linie kann man von einer Wahrheit des Urteils reden, dann nämlich, wenn dasselbe diesen Gegenstand so darstellt, wie er ist. Dagegen hat auch Marty nichts einzuwenden, wie S. 312 zeigt, mögen wir gleich den Begriff der Wahrheit erst aus dem wahren Urteil gewinnen können.

Die Logik als Denklehre.

10. Unter Logik wird gewöhnlich die *Lehre vom Denken* verstanden, aber nicht das Denken des Irrenden, das nur vermeintliche Gegenstände hat, nicht das Denken des Träumenden, das nur eingebildete Gegenstände hat, nicht das Denken des Dichters und Romanschriftstellers, das sich mit Gegenständen beschäftigt, die zu ästhetischen Zwecken aufgestellt werden, nicht das Denken des Lügners, das sich mit betrügerisch aufgestellten Gegenständen beschäftigt, bildet den Gegenstand der Logik. *Gegenstand der Logik ist nur das Denken, das als Mittel zum Zweck des Erkennens dient, und das Erkennen erklären wir vorläufig als das Denken mit dem Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens.*

11. Handelt es sich nun also beim Denken als Gegenstand der Logik nur um das Denken, das als Mittel zum Erkennen dient, so fragt sich, in welcher Weise das Denken als Mittel dem Zweck des Erkennens dienen kann. Wenn wir sonst in der Erfahrung einen Zweck durch gewisse Mittel erreichen wollen, dann stellen wir Regeln und Gesetze auf, wie wir diese Mittel zur Erreichung des Zweckes anzuwenden haben: grammatische Regeln für das Richtigschreiben, stilistische Regeln für das richtige Stilisieren. Gibt es auch fürs Denken solche Regeln? Gewiss, sie sind von jeher in der Logik aufgestellt worden, aber anscheinend werden sie ebenso angewendet von dem der irrt, wie von dem der träumt, vom Dichter und von dem der lügt, obgleich es sich bei allen diesen um etwas ganz anderes handelt als um das Erkennen. Genau besehen sind diese Regeln nicht eigentlich Regeln für das Denken, sondern für die Gegenstände des Denkens, insofern sie auch Gegenstände des Erkennens sind. Wir dürfen den Gegenständen des Erkennens keine widersprechenden Eigenschaften beilegen (Gesetz des Widerspruchs), wir müssen für die Veränderung des einen Gegenstandes die Veränderung eines

anderen voraussetzen (Gesetz der Kausalität). Wir können von einem Allgemeinen, aus der Summe von einzelnen Gegenständen (alle Menschen) auf die einzelnen Gegenstände schliessen. Immer handelt es sich um die Gegenstände des Erkennens und Denkens, nie um das Denken selbst. Was soll denn die Wissenschaft vom Denken bedeuten?

12. Es scheint nur ein Weg zur Behandlung des Denkens als eines Mittels des Erkennens übrig zu bleiben. Wir haben gewisse Erkenntnisse, bei denen es uns zum Bewusstsein kommt, dass sie in einem Denken mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit des Nichtandersseinkönnens bestehen. Diese Erkenntnisse müssen wir prüfen. Wir müssen fragen, worauf ihre Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, Überzeitlichkeit, die mit dem Nichtandersseinkönnen notwendig gegeben sind, in letzter Instanz beruht. Wir müssen so diese Erkenntnisse für unsere Vernunft zu rechtfertigen suchen. Das bildet den ersten allgemeinen Teil der Logik. Wir werden unsere Aufgabe lösen, indem wir sorgfältig das *blosse Kennenlernen, die blosse Kenntnisnahme vom Erkennen im strengen Sinne* unterscheiden, bei dem zuerst das Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens eintritt, das beim blossen Kennenlernen noch fehlt. Es gibt auch ein *höheres Kennenlernen, das auf einer Inspiration und Eingebung beruht* und beim künstlerischen Schaffen ebenso wie im religiösen Leben eine grosse Rolle spielt. Auch dieses höhere Kennenlernen müssen wir in diesem ersten allgemeinen Teil der Logik behandeln und sorgfältig von dem eigentlichen Erkennen als dem Denken mit dem Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens unterscheiden.

13. Die mit dem Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens verbundenen Erkenntnisse sind uns nun in erster Linie in den *Wissenschaften vom Nichtich, den objektiven Wissenschaften,* in der Mathematik, der erklärenden Naturwissenschaft, der beschreibenden Naturwissenschaft, der Geschichte und der Theologie gegeben. In einem zweiten besonderen Teil der Logik haben wir demnach auch die in diesen Wissenschaften enthaltenen Erkenntnisse zu rechtfertigen und zu begründen. Aber das Erkennen ist immer ein Bewusstsein von Gegenständen, das Bestimmende in diesem Verhältnisse sind freilich immer die Gegenstände. Deshalb tritt das Bewusstsein sozusagen ganz

in den Hintergrund, es wird beim Erkennen anscheinend zur leeren Form, aber trotzdem ist das Erkennen ohne dieses Bewusstsein doch nicht möglich. Auch dieses Bewusstsein machen wir deshalb wieder zum Gegenstand des Erkennens. Das gegeschieht in den *Wissenschaften vom Ich, in den subjektiven Wissenschaften,* vor allem in der Psychologie. In dem ersten allgemeinen Teil der Psychologie handeln wir vom Bewusstsein im allgemeinen und fassen hier insbesondere auch die niederen Bewusstseinsvorgänge ins Auge. Aber den Mittelpunkt dieses allgemeinen Teiles bildet doch das Ichproblem, und da das Ich nichts anders ist als die *Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, durch welche die Beziehung des Bewusstseins auf Gegenstände zustande kommt,* so muss auch hier das Gegenstandsproblem behandelt werden. In einem besonderen Teile der Psychologie handeln wir dann von dem Bewusstsein, das wir als Erkennen, und weiterhin von dem Bewusstsein, das wir als Willen bezeichnen, und endlich vom Bewusstsein, das wir Gefühl nennen. Das Gefühl unterscheiden wir doppelt, als Erkenntnisgefühl, das sich an das Erkennen anschliesst, und als Willensgefühl, das sich an das Wollen anschliesst. In diesen vier Abschnitten des besonderen Teiles der Psychologie geben wir in der Psychologie des Erkennens und Wollens eine Grundlegung der *Logik* und *Ethik,* in der Psychologie der Erkenntnisgefühle eine Grundlegung der *Ästhetik,* und in der Psychologie der Willensgefühle eine Grundlegung der *Religionsphilosophie.*

Zur Geschichte der Logik.

14. Das Wort „Logik“ im Gegensatz zur Physik und Ethik wird zuerst von den *Stoikern* in der nacharistotelischen Philosophie in Anwendung gebracht. Es kommt natürlich von dem griechischen Wort λόγος *vernünftige Rede, dann Vernunft, endlich Wissenschaft.* Denn Wissenschaft kann ja nichts anders sein als eine Summe von vernünftigen Reden. Es ist von der grössten Bedeutung, dass uns so das Wort Logik zurückweist auf den Zusammenhang unseres Denkens, das gewöhnlich als ihr Gegenstand betrachtet wird, mit der Sprache. Das Wort „Logos“ begegnet uns zum ersten Male bei Parmenides und Heraklit. Beide sagen, dass einzig und allein *der λόγος*

uns über die wahre Natur der Dinge belehre, wo hingegen die Sinne uns täuschen. Hier wird also der λόγος, die Vernunft, den täuschenden Sinnen gegenübergestellt. Beide Philosophen waren damit der Meinung, dass wir durch den λόγος die Wahrheit erkennen, während die Sinne uns nur das Scheinbare kundtun.

15. In der anthropologischen Periode erklären dann die *Sophisten*, dass wir über den Schein der Sinne gar nicht hinauszukommen vermögen. Was jedem scheint, das ist für ihn wahr; eine allgemeingültige Wahrheit gibt es nicht. Demgegenüber machte dann Sokrates geltend, es müsse eine allgemeingültige Wahrheit geben. Sie müsse sich auch *auf dem Wege der Unterredung mit anderen* durch den *διάλογος, als das alle einzelnen Bindende und für sie Verbindliche und darum Allgemeingültige finden lassen.* Als dieses Allgemeingültige erkannte dann Platon *die Ideenwelt,* welche er der sinnlichen Erscheinungswelt gegenüberstellte. Die Sophisten und noch mehr Sokrates und Platon haben dann schon eine Reihe von logischen Verfahrungsweisen beobachtet zum Beweise für ihre Behauptungen, sie haben logische Regeln befolgt, auch schon über sie reflektiert. Schon der Sophist Protagoras sagte, dass man von jeder Sache etwas bejahen und verneinen könne, das jedem Dinge entweder zukomme oder nicht zukomme, damit andeutend, dass das Gesetz des Widerspruchs eine Geltung habe. Aber zu einer Zusammenfassung dieser Verfahrungsweisen und Regeln kamen weder die Sophisten noch Sokrates und Platon.

16. Erst Aristoteles hat diese Zusammenfassung in einer Reihe von Schriften versucht, die dann 2000 Jahre hindurch als das Grundwerk der Logik betrachtet wurden, die älteste Schrift „περὶ ἑρμηνείας Über das Urteil", die weitere „Über die Kategorien oder Grundbegriffe des menschlichen Denkens," die weitere „erste Analytik Über die Schlüsse", dann die „zweite Analytik Über die Beweise", ferner die „Topik Über die Wahrscheinlichkeitsschlüsse" und endlich die Schrift „περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων Über die Trugschlüsse". In der nacharistotelischen Periode haben die Epikureer zuerst den Begriff der Evidenz ἐνάργεια evidentia entwickelt. Die Stoiker unterschieden die φαντασίαι (Vorstellungen) καταληπτικαί und

ἀκατάληπτοι und erklärten das Urteil als eine Zustimmung (*κατάθεσις*) des Willens zu den ersteren. Auf die ersteren, die *φαντασίαι καταληπτικαί* wandten sie dann den Begriff der Evidenz an. Der Neuplatoniker Plotin entwickelte zuerst den Begriff der *συναίσθησις* des Wissens von den Empfindungen, und der *παρακολούθησις* der Reflexion über unsere eigenen Bewusstseinsvorgänge oder des Wissens um sie.

17. In der mittelalterlichen Philosophie handelt es sich darum, die erworbenen Erkenntnisse den noch unkultivierten Völkern mitzuteilen. Die Logik wurde darum hier zu einer ars demonstrandi und disputandi. In der Renaissancezeit tritt uns bei Petrus Ramus zuerst die Unterscheidung vom Begriff, Urteil und Schluss entgegen; aber er betont schon nachdrücklich, dass es in erster Linie auf die richtige Fragestellung ankomme, und erst in zweiter Linie auf Definitionen, Urteile und Schlüsse.

18. In der Philosophie der neueren Zeit erhält die Logik eine andere und neue Aufgabe. In ihr soll nicht mehr die *bereits erworbene Erkenntnis erwiesen*, sondern es soll der *Weg gezeigt werden, wie die Erkenntnis erworben wird;* aus der *ars demonstrandi* wird jetzt die *ars inveniendi.* Kant endlich bezeichnet den zweiten und dritten Teil seiner „Kritik der reinen Vernunft als transzendentale Logik, unter „transzendental“ das die *Möglichkeit des Erkennens Bedingende* verstehend. Wir schliessen uns an Kant an und bezeichnen deshalb unsere Logik als *erkenntniskritische Logik.*

Allgemeine Logik.

Erkennen und Urteilen.

19. Schopenhauer in seiner Schrift „Von der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde“ behauptet, dass es eine Erkenntnis der Erkenntnis gar nicht gebe. Wenn wir von einer solchen sprechen, so wiederholen wir nur das gleiche Wort. Allein wir haben ja eine Definition vom Erkennen gegeben, indem wir es als das Denken mit dem Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens erklärten. Genau besehen, widerspricht dies

aber der Behauptung Schopenhauers nicht. Wir haben nicht das Erkennen sondern den Erkenntnisgegenstand erklärt. Beim Erkennen nimmt der Gegenstand unser ganzes Bewusstsein ein. Wir verweilen beim Erkennen lediglich beim Gegenstand. Das Bewusstsein um den Gegenstand wird lediglich durch den Gegenstand bestimmt. Es schrumpft ihm gegenüber zur leeren Form, zur blossen Hülse zusammen. Es scheint demnach, dass wir das Erkennen in der Tat, abgesehen von seinem Gegenstand, nicht erkennen können. Indess ist uns das Erkennen in seinen sprachlichen und gedanklichen Formulierungen, die wir Urteile nennen, doch zugänglich und fassbar. Diese Urteile setzen das Erkennen voraus; erst wenn wir erkannt haben, urteilen wir, wenn wir nicht etwa blindlings und vorschnell urteilen, was natürlich keinen Erkenntniswert hat. Statt uns in der Logik mit dem Erkennen zu beschäftigen, beschäftigen wir uns lieber mit dem Urteilen, in dem uns das Erkennen erst zugänglich und fassbar wird.

20. Was heisst nun urteilen? Wir geben darauf zunächst eine vorläufige Antwort. Wenn wir sagen: „Die Lampe steht auf dem Tische,“ so wollen wir damit nicht ausdrücken, dass die Vorstellung der Lampe mit der Vorstellung des Stehens und die Vorstellung des Stehens mit der Vorstellung des Tisches verbunden ist, sondern etwas von allen diesen Vorstellungen Verschiedenes. Das von allen diesen Vorstellungen Verschiedene ist das mit dem Urteil *Gemeinte.* Es bildet den *Gegenstand* des Urteils; es ist zunächst die *Materie* desselben, das, *worüber geurteilt wird,* das *Beurteilte.* Und das, was wir von ihm urteilen, ist das *Geurteilte.*

20. Wir sprechen von einem grammatischen Subjekt und grammatischen Prädikat und verstehen darunter das Subjekts- und Prädikatswort. Wir unterscheiden das grammatische Subjekt und Prädikat von dem logischen Subjekt und Prädikat. Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Wir müssen das *im Urteil Gemeinte, das von den in ihm verbundenen Vorstellungen ganz und gar verschieden ist, als das eigentliche Subjekt des Urteils bezeichnen, das wir unter den Vorstellungen, die das Subjekt und Prädikat des Urteils ausmachen, uns vergegenwärtigt denken.* Das eigentliche Subjekt des Urteils ist das im Urteil Gemeinte, das seinen Gegenstand bildet.

22. Alle Erklärung des Urteils, muss von seinem sprachlichen Ausdruck ausgehen. Der sprachliche Ausdruck des Urteils ist die *Aussage*. Frage-, Befehls- und Ausrufsätze sind keine Aussagen. Auch sie enthalten ein Subjekt: z. B. „Komm"! oder „Haltet den Dieb", das Subjekt ist hier „du" und „ihr". Aber *dieses Subjekt* ist der *Träger der Handlung* und darum etwas von dem *Satzsubjekt, von dem das Prädikat ausgesagt wird,* Verschiedenes. In den Aussagesätzen nun verbinden wir Wörter miteinander, die wir als Namen bezeichnen. Unter einem Namen nämlich verstehen wir Wörter, die in uns eine Vorstellung von bestimmtem Inhalt erwecken; Wörter und Wortverbindungen wie z. B. „Vater" und „Vater mit 7 Kindern" können darum Namen sein. Der Name weckt in uns eine Vorstellung mit bestimmtem Inhalt, aber er benennt etwas, das von dieser Vorstellung verschieden ist. Sprechen wir von einem Tier auf der Wiese und nennen es vierfüssiges Tier, Säugetier, Ziege, dann haben wir Vorstellungen, die durch diese verschiedenen Namen geweckt sind und immer verschieden sind. Aber das durch den Namen Genannte ist immer derselbe Gegenstand. Das zeigt uns schon, dass der sprachliche Ausdruck des Urteils und der Aussage uns über die Bedeutung der Namen, über die durch diese in uns geweckten Vorstellungsinhalte hinaus auf etwas von diesen Vorstellungsinhalten Verschiedenes, auf den Gegenstand hinweist. Die Funktion dieses Hinweises auf den Gegenstand als das durch den Namen Genannte übernimmt gewöhnlich das Subjektswort im Urteile. Vielfach wird nun das durch den Namen Genannte auch so gedacht, wie es dem dem Namen entsprechenden Vorstellungsinhalt oder der Bedeutung des Namens entspricht, so, wenn wir das auf der Wiese Grasende in Urteilen: „Das ist ein vierfüssiges Tier, das hier ist ein Säugetier, das hier ist eine Ziege," näher charakterisieren. Aber das ist keineswegs immer der Fall. Im Gegenteil gehört es bei vielen und gerade bei den wichtigsten Urteilen zu ihren Eigentümlichkeiten, dass das *durch das Subjektswort Genannte keineswegs so gedacht oder vorgestellt wird, wie es der Bedeutung dieses Subjekts oder dem durch dieses Subjekt geweckten Vorstellungsinhalte entspricht.* (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie" S. 7 und 8.)

23. Die Psychologie zeigt, dass wir von den Dingen soviel

Gesichtsbilder haben, als Augen vorhanden sind, dass sie nur so lange dauern, als die Augen offen sind, dass sie verschieden sind, je nach der Verschiedenheit der Organisation der Augen bei den einzelnen Sehenden, und dass sie sich beständig in die Vergangenheit verschieben. Es bedarf nur einer kurzen Überlegung, um zu der Überzeugung zu kommen, dass diese Gesichtsbilder nicht die Gegenstände oder Dinge sind, die wir wahrzunehmen glauben, dass diese Gegenstände oder Dinge vielmehr etwas von diesen Gesichtsbildern ganz und gar Verschiedenes sind. Nun bilden wir unsere Vorstellungen von den Dingen gemäss diesen Gesichtsbildern und die durch die Namen, die wir den Dingen beilegen, in uns geweckten Vorstellungen sind auch die den Empfindungen entsprechend gebildeten Vorstellungen. So ist es begreiflich, dass, wenn diese Namen als Subjekt in unserem Urteile auftreten und den Gegenstand des Urteils benennen, wir diesen Gegenstand nicht so denken dürfen, so vorstellen dürfen, wie es dem Inhalt dieser Vorstellungen entspricht, sondern, dass diese Vorstellungsinhalte uns den durch den Namen genannten Gegenstand nur *vertreten.* (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 6, 7, 8.)

24. Ist der Gegenstand des Urteils etwas von den im Urteil verbundenen Vorstellungen ganz und gar Verschiedenes, das durch die Subjektsvorstellung benannt und häufig auch durch die Subjekts- und Prädikatsvorstellung des Urteils vorgestellt wird, so kann *die Wahrheit nur in der Übereinstimmung dieser Vorstellungen mit dem Gegenstand des Urteils bestehen.* Nun haben wir aber von den Gegenständen nur Vorstellungen, und wenn wir diese Vorstellungen den Gegenständen gegenüberstellen und betonen, dass wir unter den Gegenständen etwas anderes verstehen als die Vorstellungen, dann müssen wir uns auch dieses andere wieder unter Vorstellungen vergegenwärtigen, und wenn wir sagen, dass wir mit diesem anderen nicht Vorstellungen meinen sondern etwas von den Vorstellungen Verschiedenes, so haben wir auch von diesem Verschiedenen wieder nur Vorstellungen. Mit anderen Worten: Die *Immanentisten* scheinen unwiderleglich recht zu haben, wenn sie behaupten, dass wir über die Vorstellungen gar nicht hinauskommen. Jedenfalls ist es richtig, dass wir die Wahrheit des Urteils, wenn sie besteht in einer Übereinstimmung der Vor-

stellungen mit dem Gegenstand des Urteils, nicht beweisen können. Es liegt auf der Hand, dass jeder Versuch eines solchen Beweises notwendigerweise zu einem circulus vitiosus führt. Er muss von Sätzen ausgehen, die als wahr anerkannt werden und auch für die Ableitung des zu beweisenden Satzes die Gültigkeit oder Wahrheit in Anspruch nehmen.

Methode der Rechtfertigung beider.

25. Wenn dem nun so ist, wie sollen wir dann die Wahrheit unseres Erkennens vor unserer Vernunft rechtfertigen und durch dieselbe begründen, was doch die Aufgabe der Logik ist? Wenn wir sonst ein Ziel erreichen wollen, so fragen wir uns, ob dieses Ziel denn nicht schon anderswo erreicht worden ist und mit welchen Mitteln es erreicht wurde. So müssen wir auch hier verfahren. Nun haben wir eine Reihe von Urteilen, die wir für allgemeingültig halten, deren Wahrheit uns unbezweifelbar scheint. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als diese Urteile zu prüfen und uns zu fragen, ob in ihnen nicht Momente vorhanden sind, die uns in der Tat über die in ihnen verbundenen Vorstellungen hinausführen zu wirklichen Gegenständen. Diesen Weg haben die beiden grössten Philosophen Platon und Kant in übereinstimmender Weise eingeschlagen.

26. Sie sind zum Betreten dieses Weges durch drei Vorgängergruppen oder Vorgänger veranlasst worden, und genau besehen gibt es auch nur drei Vorstufen, die zu diesem Wege hinführen. Wir besitzen alle arithmetische und geometrische Urteile, die uns unbezweifelbar gewiss erscheinen. Das Urteil $2 + 3 = 5$ beruht nicht darauf, dass wir bei wiederholtem Zählen immer zu dem gleichen Ergebnis 5 kommen; auch wenn das Zählen zu einem andern Ergebnis führte, würden wir an der Wahrheit dieses Urteils nicht irre werden. Der Satz, dass in einem Dreieck die Winkelsumme $= 2$ R ist (unter Voraussetzung des dreidimensionalen Raums) beruht nicht darauf, dass die Messung der Winkel etwa immer 2 R ergibt, sondern steht ganz unabhängig von allen Messungen und was immer Resultat der Messung sein mag, fest. Das ist die erste Vorstufe, die uns zu diesem Wege führt. Aber wir bemerken zweitens sehr bald, dass wir es im Erkennen nicht bloss mit

solchen unverrückbar feststehenden Sätzen zu tun haben, sondern dass wir uns sehr oft irren, täuschen, den Schein für die Wirklichkeit nehmen. Genau besehen führen diese Irrungen auf sinnliche Empfindungen zurück oder haben doch in ihnen ihre letzte Quelle. So kommen wir denn zweitens zu der Unterscheidung einer Welt der wahren Wirklichkeit und einer Welt des Scheins, die in letzter Instanz in den Empfindungen ihren Grund hat. Aber endlich drittens fragen wir uns, was wir denn von der Welt der wahren Wirklichkeit wissen können? wenn sie uns nicht in diesen Empfindungen gegeben ist und wir von ihnen absehen. So legt sich denn die Annahme unserer *Relativisten* und *Psychologisten* unmittelbar nahe, dass wir es bei unserem Erkennen lediglich mit unseren Empfindungen zu tun haben und aus ihnen die Welt der Gegenstände aufbauen.

27. Diese drei Vorstufen sind durch die Vorgänger, die Platon hatte und die auch Kant hatte, repräsentiert. Die *Pythagoreer* betonten, dass einzig und allein in der Zahl das Wesen der Dinge bestände, damit das Erkenntnismittel mit dem Erkenntnisgegenstande verwechselnd. Aber richtig ist, dass wir die Gegenstände nur dadurch wirklich mit unserer Erkenntnis beherrschen, wenn wir sie zählen und dem Mass unterwerfen. Nur so gewinnen wir eine exakte Erkenntnis. Aber die Nachfolger der Pythagoreer, die *Eleaten*, unterschieden neben der Welt der Wahrheit, die durch das Denken erfasst wird, die Welt des Scheins, die wir den Sinnen verdanken, und endlich tat Protagoras, der Sophist, den letzten Schritt und erklärte, dass wir es nur mit diesen Empfindungen zu tun haben und darüber hinaus von den Dingen nichts wissen. Das sind die Vorgänger Platons, die er genau kannte. — In der modernen Philosophie erklärt Descartes die mathematischen, geometrischen Begriffe für angeboren und unmittelbar einleuchtend. Mit ihnen treten wir nach Descartes an die Dinge heran und beurteilen sie nach diesen Begriffen. Sein Nachfolger Spinoza unterschied die adäquaten und inadäquaten Ideen, durch jene lernen wir die Welt der wahren Wirklichkeit kennen, diese haben in den Empfindungen ihren Grund und führen uns zu unvollkommenen oder trügerischen Annahmen; und endlich Hume betont, dass wir es nur mit Eindrücken zu tun haben, mit Empfindungen (impressions) und

alle unsere Erkenntnisse in letzter Instanz auf die Empfindungen zurückführen müssen, durch die sie erst ihre Gültigkeit erhalten. Das waren die Vorgänger Kants.

28. In seinem Dialog *„Theätet“* stellt Platon die Frage: „Was ist Wissenschaft oder Erkenntnis?“ Und er anwortet: Wissenschaft oder Erkenntnis kann nicht in den Empfindungen bestehen, denn die wechseln von Zeit zu Zeit und von Person zu Person. Sie kann auch nicht in den auf Grund der Empfindungen gebildeten Meinungen *δόξαι* bestehen. Wir vergleichen die Empfindungen miteinander und sagen dann, dass die einen uns nützlich, die anderen schädlich, die einen angenehm, die anderen unangenehm sind. So können wir uns im Leben einrichten, das Nützliche suchen und das Schädliche fliehen, aber Erkenntnisse sind das nicht. Jede derartige Meinung beruht auf einer Reihe von Erfahrungen, die der einzelne macht, und der eine macht die Erfahrungen, der andere wieder andere Erfahrungen. Endlich drittens auch in den Meinungen mit Begründung *δόξαι μετὰ λόγου* kann die Wissenschaft nicht bestehen. Die Begründung geschieht auf dem Wege der Induktion. Je öfter wir das Gleiche erfahren, desto fester halten wir an demselben. Aber irgend eine entgegengesetzte Erfahrung, die wir machen, macht unser ganzes Festhalten zunichte. In seinem Dialog *„Menon“* gibt uns Platon den Weg an, wie wir zu Wissenschaften und festen Erkenntnissen kommen können. Er tut dies, indem er eine neue Methode entdeckt, die sogenannte *analytische* Methode der Mathematik. Er erläutert diese Methode an einem Beispiel: Wenn wir in einen Kreis ein Dreieck hineinzeichnen, das mit einer Spitze über die Peripherie hinaus und mit der anderen nicht bis an sie heranreicht, und an uns die Frage stellen: Wann würde dieses Dreieck so in den Kreis hineingezeichnet werden können, dass die zweite Ecke bis an die Peripherie heranreicht und die dritte nicht mehr über dieselbe hinausreicht, so antworten wir: Dann, wenn die Verbindungslinien der Endpunkte der Verlängerung der einen Seite bis zur Peripherie mit den Endpunkten der, bis zur Peripherie verkürzten, Strecke der anderen Seite, die über die Peripherie hinausreicht, parallel und die dadurch gebildeten Winkel gleich sind, dann — wäre dies möglich. Platon sucht also die

Möglichkeitsbedingungen auf, unter denen eine Aufgabe gelöst werden kann; und nun betont er: So verfahren wir immer. Entsprechend stellt er nun auch die Frage: Unter welchen Bedingungen können wir an der Möglichkeit einer Erkenntnis und Wissenschaft festhalten? Und die Antwort ist, wie wir sehen werden: Nur unter Annahme der Ideen, die in allen unseren Erkenntnisvorgängen funktionieren.

29. Kant stellt am 28. Februar 1772 im Brief an Marcus Herz die Frage: Wie ist die Beziehung dessen, was wir Vorstellung nennen, auf Gegenstände möglich, die doch etwas von den Vorstellungen ganz und gar Verschiedenes sind? Es ist die Grundfrage seiner „Kritik der reinen Vernunft". Dieses Werk ist nichts als eine Beantwortung dieser Frage. Es ist auch einleuchtend, dass diese Frage Kants mit der Frage Platons: Wie ist Wissenschaft und Erkenntnis möglich? ein und dieselbe ist. Kant antwortet nun: Natürlich kann von einer Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände nur in unseren Urteilen die Rede sein. Wenn wir darum in diesen Urteilen Momente finden, die uns über die Vorstellungen hinausführen, so haben wir die Möglichkeit einer solchen Beziehung dargetan. Nun finden wir in unseren Urteilen Momente, die nicht aus der Erfahrung stammen können. Was aus der Erfahrung stammt, kann durch eine spätere gegenteilige Erfahrung umgestossen werden, es ist bei derselben Person zu verschieden Zeiten und bei verschiedenen Personen zu derselben Zeit verschieden. Was aus der Erfahrung stammt, wie die Vorstellungen, die wir in Urteilen verbinden, kann uns darum über diese Stufe der Vorstellungen nicht hinausführen. Anders ist es mit dem, was nicht aus der Erfahrung stammt. Kant nennt diese Momente 1. apriorisch, weil sie nicht aus der Erfahrung stammen, und 2. synthetisch, weil sie uns über die Vorstellungen hinaus zu etwas von ihnen Verschiedenem führen. *Synthetische Urteile a priori müssen unsere Erkenntnisse beherrschen, massgebend und entscheidend für sie sein, wenn wir durch diese wirklich zu Gegenständen gelangen sollen, die von den Vorstellungen verschieden sind.* Es ist die *transzendentale* Methode, die Kant damit für das Erkennen geltend macht, und die, wie einleuchtet, mit der *analytischen* Methode Platons ein und dieselbe ist. Dass in der Tat die analytische

Methode Platons dieselbe ist mit der transzendentalen Kants, zeigt sich besonders darin, wie Platon sie anwendet. Gegenüber der Flusslehre des Heraklit, nach der es nichts Feststehendes gibt, fragt er: Unter welchen Bedingungen können wir von einer wirklichen Erkenntnis reden? Er antwortet: Nur dann, wenn es etwas Immerseiendes, Feststehendes, Allgemeingültiges gibt, und kommt so zur Aufstellung der Ideen. (Vgl. „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik Platon und Kant.")

Empfinden und Sprechen.

30. Wir machen also das Urteil zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung und könnten mit Brentano die Logik als eine Lehre vom richtigen Urteilen bezeichnen. Im Gegensatz zu uns betonen die Psychologisten, dass wir mit den Empfindungen den Anfang machen und schliesslich auch bei ihnen stehen bleiben müssen. Sicher ist nun, dass der Neugeborene wohl Empfindungen hat, aber noch keine Urteile fällt. Das Kind hat die Empfindung des Süssen vom Zucker, des Bitteren vom Chinin, aber von einer Beziehung dieser Empfindungen auf Gegenstände ist bei ihm noch keine Rede. Demgegenüber betonen wir, dass, wenn *wir Erwachsenen* von Empfindungen oder auch von Bewegungen, von Gefühlen und Urteilen reden, wir immer nur mit Abstraktionen uns beschäftigen. In Wirklichkeit sind die Bewusstseinsvorgänge von dem Ich, das sie erlebt, nicht zu trennen. Sie sind uns darum auch nur in Ichurteilen gegeben: Ich empfinde, ich fühle, ich urteile, ich will. Auch für die Empfindungen, die wir sofort als Eigenschaften der körperlichen Dinge auffassen, für die Empfindung des Roten, des Süssen usw. müssen wir solche Ichurteile voraussetzen. Allerdings gehen diesen Ichurteilen: Ich empfinde süss, ich empfinde rot usw. Sachurteile: Der Zucker ist süss, die Farbe ist rot, voran. Aber wenn diese Sachurteile ernst gemeinte Wahrnehmungen zum Ausdruck bringen, deren Sinn ist: Ich behaupte, dass der Zucker süss ist, es ist so, es kann nicht anders sein, dann schliessen diese Sachurteile immer Ichurteile ein. Ichurteile von der Art: Ich empfinde süss, ich empfinde rot, sind einschliesslich und der Sache nach in den Sachurteilen: Der Zucker ist süss, die Farbe ist rot, enthalten, der Sache

nach, wie etwa in jedem Urteil einschliesslich und der Sache nach das Urteil über das Urteil: Es ist wahr, dass ... usw. enthalten ist, wenn es auch erst ausdrücklich und der Form nach in diesem Urteil über das Urteil zum Ausdruck kommt. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 36—37.)

31. Alle Urteile sind uns in sprachlichem Gewande gegeben; mögen sie auch nicht immer mit einem lauten Sprechen verbunden sein, so sind doch die in ihnen verbundenen Vorstellungen in Wortvorstellungen eingekleidet. Mit allen Sachvorstellungen, die wir vor allem dem Gesichts- und Tastsinn verdanken, verbinden sich, wie die Erfahrung lehrt, immer akustische Wortvorstellungen, Wortklänge oder optische Wortvorstellungen, Vorstellungen von den Schriftzeichen der Wörter. Bei denjenigen, die nicht lesen können oder wenig lesen, wird es wohl bei den akustischen Wortvorstellungen bleiben; bei denjenigen hingegen, die viel lesen, scheinen an die Stelle der akustischen Wortvorstellungen immer optische zu treten. Genau besehen sind aber diese Wortvorstellungen nur Empfindungen von den Wortklängen oder von den Schriftzeichen. Zu Wortvorstellungen werden sie erst, wenn diese Wortklänge und Schriftzeichen als Namen für Dinge gebraucht werden, wenn wir durch sie die Dinge benennen. Es ist aber einleuchtend, dass dieses Benennen auch nur durch Urteile geschehen kann.

32. Die sprachlichen Vorgänge, welche zur Urteilsbildung führen, sind in dem Buche „Studien über das Sprachleben“ von Wegener gut entwickelt. Er sagt: Das Kind spricht zunächst nur in Prädikaten: Papa — Tante — Tür — Flasche. Der Blick des Auges, die Haltung des Körpers, oder auch das Ausstrecken des Armes muss das Subjekt ersetzen. Auf einer weiteren Stufe tritt dann an die Stelle dieses durch Gebärden ausgedrückten Subjekts die Pronominalwurzel „dat“ oder „das“, die sich in allen Sprachen findet: Das Papa — das Tür usw. Auf einer dritten Stufe endlich können nun auch die Prädikatsworte zu Subjektsworten gemacht werden, und so entstehen dann die Urteile: Puppe zerbrechen — Papa krank usw. Verschieden von dieser Sprachentwicklungstheorie, die direkt zum Urteil führt, ist die Sprachentwicklungstheorie der Psychologisten. Sie umfasst die Stufen der Sprachentwicklung, welche den erörterten vorausgehen. Das Kind beginnt mit einer Reihe

von Lalllauten, die sinnlos, ohne Bedeutung sind: la, pa, ma usw. Weil manche von diesen unwillkürlich von ihm gebrauchten Lauten mit den Lauten der sprechenden Erwachsenen eine gewisse Ähnlichkeit haben, so lernt es auch die Laute der sprechenden Erwachsenen nachahmen. Nun aber gebrauchen die Erwachsenen diese Laute immer, wenn sie es mit bestimmten Dingen zu tun haben, von denen sie selbst und ebenso auch das Kind Gesichtsempfindungen besitzen. So assoziieren diese Laute der Erwachsenen, die das Kind nachahmt, mit den Gesichtsempfindungen von den betreffenden Dingen. Wenn es jetzt diese Gesichtsempfindungen wieder hat, so tauchen auch die Laute wieder in ihm auf; es wiederholt die Laute und blickt dabei die Dinge an. Dann sagen die Eltern: Das Kind versteht die Sprache. Auf einer weiteren Stufe dann wird das Kind beim Anblick dieser Gegenstände auch selbst die betreffenden Worte sprechen, und nun sagen die Eltern: Das Kind kann sprechen. Diese sehr einleuchtende Darstellung der ursprünglichen Sprachentwicklung des Kindes leidet nur an dem einen Mangel, dass sie nicht bloss vom Kinde sondern auch vom Sprechen lernenden Papagei gilt. Menschliche Sprache ist von der Sprache eines Tieres z. B. eines Papageies ganz verschieden. Menschliche Sprache gibt es nur in Sätzen und die Aussagesätze sind Ausdruck von Urteilen. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 72—75.)

Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen und Urteile.

33. Beim Vorstellen und Urteilen müssen wir 1. den Vorstellungs- und Urteils*vorgang* und 2. den Vorstellungs- und Urteils*inhalt* und 3. den Vorstellungs- und Urteils*gegenstand* sorgfältig unterscheiden. Der Vorstellungsvorgang bleibt sich bei allen verschiedenen Vorstellungen gleich; aber diese verschiedenen Vorstellungen sind verschieden durch ihren Vorstellungsinhalt. Die Vorstellung „rot“ ist eine andere wie die Vorstellung „grün“ oder „gelb“; aber auch von dem Vorstellungsinhalt müssen wir den Vorstellungsgegenstand sorgfältig unterscheiden. Wir haben zweifellos eine Vorstellung vom Nichts, vom Leeren; und diese Vorstellungen sind verschieden von einander und von den Vorstellungen des Grünen,

Gelben usw. Aber diese Vorstellungen sind nicht selbst nichts, und nicht selbst leer; sie haben einen Inhalt, der etwas Seiendes und nicht etwas Leeres ist. Ebenso ist es mit dem Urteil. Den Urteilsinhalt bilden die in ihm als Subjekt und Prädikat verbundenen Vorstellungen, der Urteilsgegenstand aber ist das durch das Subjektswort Benannte, das in mannigfacher und verschiedener Weise vorgestellt werden kann, unter Umständen auch garnicht vorgestellt werden kann. Das Wort „Ziege“ benennt uns einen Gegenstand, der auf der Wiese grast, das Meckernde ist eine andere Vorstellung von diesem Gegenstand, und ebenso Säugetier, vierbeiniges Tier sind auch andere Vorstellungen von ihm, aber der Gegenstand bleibt derselbe. Von dem, was eigentlich Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung ist, was hinter den Gesichtsbildern von der Mauer, von dem vor uns stehenden Dozenten eigentlich steckt, und was wir mit dem Namen „Mauer“ und mit dem Namen „Dozent“ benennen, wissen wir nicht, was es ist. Wir dürfen es nicht so vorstellen, wie uns die aus den Gesichtsbilden entstehenden Vorstellungen veranlassen wollen, wir haben von ihm nicht eigentlich Vorstellungen, wir benennen es nur. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 7 und 8.)

34. Worte, die eine Vorstellung von bestimmtem Inhalt in uns wecken und die wir darum Namen nennen, üben eine dreifache Funktion in unserem Bewusstsein aus: 1. sind sie Ausdruck der Vorstellung des Sprechenden, 2. wecken sie im Hörenden die gleiche Vorstellung und 3. sind sie Namen eines *Etwas, das von beiden Vorstellungen verschieden ist. Dieses Etwas, das durch die Namen Benannte, ist der Gegenstand.* Manchmal wird dieser Gegenstand, wie wir gesehen haben, durch den Namen benannt, aber nicht durch die Vorstellungen, die der Name weckt, gedacht oder vorgestellt. Wir sagen dann, dass wir von dem Gegenstande nur eine uneigentliche oder streng genommen gar keine Vorstellung haben. Der Gedanke liegt nun überaus nahe, dass durch das Wort, das wir Name nennen, die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände zustandekommt. Allein in erster Linie haben wir in einzelnen Worten noch keine Sprache, sondern erst in der Verbindung von Worten, die wir Sätze nennen. Sodann müssen die Sätze, damit durch sie eine Beziehung auf Gegen-

stände zustande kommt, Ausdrücke von Urteilen sein, sie müssen Aussagesätze sein. Erst in den Aussagesätzen kommt das Bewusstsein vom Gegenstand zur Geltung. Nun wissen wir ferner, dass dieser Gegenstand nichts anderes ist als das Nichtanderseinkönnende, das Allgemeingültige; er ist etwas Ueberempirisches, er gehört nicht wie die Vorstellungen der Erfahrung an. Daraus schliessen wir, dass wir nicht durch das *einzelne Wort und auch nicht durch Aussagesätze sondern erst durch Urteile zu Gegenständen im eigentlichen Sinne gelangen und auch nur dann, wenn die Urteile von einem apriorischen Gesetz beherrscht, gestaltet werden, das uns eben über die blossen Vorstellungen hinaus zu etwas von ihnen ganz und gar Verschiedenem führt.*

Falsche Auffassungsweisen des Erkennens und Urteilens.

35. Wenn wir daran festhalten, dass der Gegenstand des Urteils immer etwas Allgemeingültiges, Überzeitliches, Nichtandersseinkönnendes sein muss, dann verstehen wir, dass wir die Annahme, in unserem Erkennen als solchem spiele der *Zweckbegriff* eine Rolle, ablehnen müssen. Man sagt: Alle Erkenntnisse werden ursprünglich um der Zwecke des Lebens willen erworben, um das Unangenehme zu fliehen, das Angenehme zu suchen, um uns im Leben einzurichten. Das Erkennen ist nur Mittel zum Zweck, und sein Zweck ist das Leben; es hat keinen *Erkenntniswert*, sondern nur einen *Lebenswert,* keinen Eigenwert, sondern nur einen Wirkungswert. Schon ein Blick auf den Erkenntniserwerb des Kindes zeigt uns deutlich, dass diese Theorie falsch ist. Gewiss wendet das Kind viele seiner erworbenen Erkenntnisse für die Zwecke des Lebens an, aber darum erwirbt es sie doch nicht um dieser Zwecke willen. Viele dieser Erkenntnisse sind für den Zweck des Lebens gleichgültig, wie z. B. dass die Stühle rot oder blau angestrichen sind usw. Auch bei unserem Erkenntniserwerb spielt der Zweck des Lebens der Regel nach keine Rolle. Es ist darum auch unrichtig, wenn Windelband sagt, ursprünglich würden die Erkenntnisse um des Lebens willen erworben; das Leben sei ihr Zweck, *aber allmählich übertrage sich der Begriff des Zweckes auf das Mittel, das zur Erreichung desselben*

dient, und so erhielten unsere Erkenntnisse einen Selbstzweck, einen Eigenwert wie für den Geizhals das Geld, das er aufspeichert. Wir betonen: Der Begriff des Zweckes spielt an und für sich in unseren Erkenntnisvorgängen keine Rolle. Das zeigt sich deutlich bei allem Erkenntnisfortschritt, der immer in einer *Erkenntnisverbesserung, Erkenntnisberichtigung* besteht, in einer *Ersetzung des Falschen durch das Wahre, des Unrichtigen durch das Richtige.* Das, was massgebend ist für diesen Erkenntnisfortschritt, ist nicht der Lebenszweck, sondern einzig und allein die *Wahrheit.*

36. Unter *Wahrheit* verstehen wir das Nichtanderssein-können als Gegenstand des Erkennens. Dieses ist das Allgemeingültige, Überzeitliche. Darum ist die Wahrheit für uns immer etwas Metaphysisches, Überempirisches, das nicht bloss hier und jetzt, für diesen oder jenen, sondern überall und immer, für alle Denkenden aller Orten und Zeiten gilt. Diesem *metaphysischen Wahrheitsbegriff* stellt sich der *empiristische* und *rationalistische* entgegen. Nach dem ersteren ist nur das wahr, was sich in der Erfahrung *bewährt.* Dass Digitalis den Puls herabsetzt, Arsenik tötet, ist von dieser Art. Wir betonen demgegenüber: Wahr ist das sich bewährende wie das nur in einem einzelnen Falle Geschehende nur dann, wenn es so ist, wie es ist und nicht anders sein kann. Nach dem letzteren soll nur das wahr sein, was sich ohne Widerspruch in ein *System*, ein Ganzes von Gedanken einfügen lässt und somit *als Glied zur Durchführung dieses Systems* gehört. Wir erwidern: Es kommt darauf an, ob denn dieses System von Gedanken wirklich die Wahrheit zum Ausdruck bringt oder nicht.

37. Die *Psychologisten* und *Empiristen* erklären das Urteil oft für eine *festgewordene Assoziation* von Vorstellungen. Die Urteile: die Rose ist rot, die Raben sind schwarz, beruhen auf solchen Assoziationen. Wir leugnen nicht, dass sehr viele Urteile der sogenannten Kenntnisnahme oder des Kennenlernens auf diesem Wege zustande kommen. Alle sogenannten Benennungsurteile beruhen ja auf einer Assoziation der Gesichtsvorstellungen mit den Gehörsvorstellungen der Wortklänge. Aber wir betonen nachdrücklich, dass alle Urteile, denen wir einen Erkenntniswert beilegen, die mit dem Bewusstsein des Nichtanderssseinkönnens verbunden sind, nicht in einer solchen

Assoziation bestehen, oder aus ihr erklärt werden können. Sie kommen nur zustande, weil das überempirische apriorische Gesetz der Gegenständlickeit in ihnen funktioniert und sie gestaltet. Streng genommen erkennen wir nicht *Gegenstände*, sondern nur etwas *von den Gegenständen.* Wir ordnen sie Prädikaten unter und wenn wir diese Prädikate erkennen wollen müssen wir sie andern Prädikaten unterordnen. So kommen wir nicht zu Einzelgegenständen, sondern zu einem *System von Beziehungen,* das den eigentlichen Gegenstand aller Erkenntnis und aller Wissenschaften bildet. Es ist das System dieser Beziehungen, das System der Wahrheit mit andern Worten, dem alle Wissenschaften zustreben. *Alles ist wirklich und nur das ist wirklich, was ein Glied innerhalb dieses Systems der Beziehungen oder der Wahrheit bildet, weil wir die Wirklichkeit nur auf diesem Wege in Urteilen, die wahr sind, erkennen.* Insofern entfernt sich unser Begriff der Wahrheit weit von dem der Empiristen und Psychologisten und rückt nahe an den der Rationalisten heran. Auch für uns handelt es sich um ein System, aber wir können dasselbe nicht a priori entwickeln wie die Rationalisten, sondern müssen bei seiner Darstellung von dem empirisch Gegebenen ausgehen. Vor allem muss in der Logik der Wahrheitsbegriff sorgfältig von dem Begriff des Seinsollenden, von dem Ideal der Wahrheit, wie die Schrift von einem „wahren Israeliten" spricht, unterschieden werden. Auch das Nichtseinsollende kann wahr und eben darum wirklich sein. Festgehalten muss vor allem werden, dass die *Wahrheit der Wirklichkeit übergeordnet* ist oder was dasselbe ist, dass *Tatsachen nur Tatsachen sein können, weil sie allgemeingültig sind.* Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie" S. 31 und „Grundzüge der Erkenntnistheorie" S. 4 und 87.

Vorstufen des eigentlichen Erkennens.

38. Wenn wir auch festhalten, dass alles eigentliche Erkennen mit einem Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens verbunden ist, so müssen wir doch zugestehen, dass dieses Bewusstsein keineswegs bei allen Urteilen eine Rolle spielt. Es sind die Urteile, in denen die sogenannte *Kenntnisnahme oder das Kennenlernen* zum Ausdruck kommt, bei denen dieses Bewusstsein fehlt. Dieses Kennenlernen bildet die Haupt-

vorstufe für das eigentliche Erkennen; aber ihm geht noch eine andere Vorstufe voran. Auch auf dem *Gebiete des blossen Empfindens* sprechen wir häufig von Kenntnisvorgängen. Wir sagen, dass das Tier seinen Herrn kennt oder wiedererkennt. Das Tier hat von seinem Herrn Gesichtsempfindungen; diese Gesichtsempfindungen wecken in ihm Lust- oder Unlustgefühle, die ihm das Füttern durch den Herrn oder die Peitsche desselben erweckt hatten. Diese Lust- oder Unlustgefühle wecken dann die Bewegungen, auf Grund deren wir sagen: Der Hund kennt seinen Herrn oder erkennt seinen Herrn wieder. Natürlich ist beim Tier von Urteilen noch gar keine Rede, in seinem Bewusstsein sind nur Empfindungen und Gefühle. Wir werden auch für die neugeborenen Kinder, solange sie nicht sprechen können, annehmen müssen, dass sie auf dieser Stufe stehen und das Kennen und Wiedererkennen der Eltern oder anderer Personen nur auf diesem Wege zustande kommt.

39. Wir müssen noch weiter gehen und betonen, dass auf grund der blossen Empfindungen auch eine Orientierung im Raum und in der Zeit möglich ist, trotzdem, wie wir später sehen werden, Raum und Zeit apriorische Formen der Anschauung sind und erst beim eigentlichen Erkennen eine Rolle spielen. Das Tier orientiert sich im Raum; es eilt einem bestimmten Ziele zu, schnappt nach dem Bissen, duckt sich vor der Peitsche, misst Richtung und Weite ab, wenn es zu einem Sprunge sich anschickt. Es orientiert sich aber auch in der Zeit. Ein Hund, der nach 8 Tagen immer als Zugtier gebraucht wurde, riss sich regelmässig nach Verlauf von 7 Tagen von der Kette los. Wie haben wir uns diese Orientierung in Zeit und Raum zu erklären? Wenn wir Raum und Zeit als apriorische Formen der Anschauung betrachten, dann müssen wir doch *für diese apriorischen Formen eine gewisse Beschaffenheit der Empfindungen voraussetzen, die uns bald die apriorische Form des Raumes, bald die der Zeit, bald die Besonderungen dieser Formen,* Dreieck, Ellipse, gradlinige, kreisförmige Bewegung, anzuwenden veranlasst. Diese besondere Beschaffenheit der Empfindungen ist es nun auch, welche es dem Tier ermöglicht, schon auf grund der blossen Empfindungen sich im Raum und in der Zeit zu orientieren. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 47.)

Das sprachliche Kennenlernen.

40. Aber wir bleiben auf dieser Stufe der Empfindungen nicht stehen. Wir können uns vermittelst derselben in Raum und Zeit orientieren, können uns den Dingen der Aussenwelt anpassen. Die *blossen Empfindungen* ermöglichen uns den *Verkehr mit den äusseren Dingen, wie wir ihn für die Erhaltung unseres Lebens nötig haben.* Aber wir wollen auch *Verkehr mit unsersgleichen, mit unseren Mitmenschen haben, wir wollen mit ihnen Umgang pflegen, und dies ermöglicht uns die zweite Vorstufe des eigentlichen Erkennens, das sprachliche Denken.* Wir stellen ihm das *begriffliche Denken* gegenüber. Auch beim sprachlichen Denken, durch das das Kennenlernen oder die Kenntnisnahme insbesondere vermittelt wird, ist von einem Bewusstsein des Nichtandersseinkönnens noch keine Rede. Wir haben gesehen, dass mit den Gesichtsempfindungen von den Dingen sich die Gehörsempfindungen von den Worten der sprechenden Mitmenschen assoziieren. Tür zu! — Flasche her! — Papa kommt! — sind sprachliche Ausdrücke, von denen das Kind Gehörsempfindungen hat, die sich mit den Gesichtsempfindungen von den entsprechenden Gegenständen verbinden. So kommt es dazu, dass es diese Gegenstände sucht, wenn es die betreffenden Gehörsempfindungen wieder hat, — das Kind *versteht* die Sprache — und bald auch dazu, dass es die Worte spricht, durch welche die Gehörsempfindungen erzeugt wurden, wenn die Gesichtsempfindungen von den Gegenständen wiederkehrten — das Kind *spricht.* — Aber das sind drei Stufen der Sprachentwicklung beim Kinde, die es mit dem Tiere, mit dem zum Sprechen abgerichteten Papagei gemeinsam hat. Das ist noch keine menschliche Sprache. Alle menschliche Sprache besteht in letzter Instanz in Sätzen. Freilich spricht das Kind zunächst in blossen Prädikaten; der Blick des Auges, die Haltung des Körpers, das Greifen mit den Händen muss das Subjekt ersetzen. Aber auf einer weiteren Stufe tritt an die Stelle dieses mimischen Ausdrucks für das Subjekt ein Lautausdruck, das Pronominalwort „Das“ also: das — Flasche, das — Tür, das — Papa. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“, S. 72—75.)

41. Solange das Kind nun spricht, wie auch die Tiere sprechen, hat es noch keine Vorstellungen. Es hat nichts

anders wie *beziehungslose* Gesichtsempfindungen von den Gegenständen und beziehungslose Wortklänge. Es fragt sich, *wie kommt diese Beziehung der Empfindungen und Wortklänge auf Gegenstände zustande?* Sagt das Kind: das — Tür, das — Flasche, so wird dadurch die Gesichtsempfindung von Tür und Flasche auf das zuerst genannte Wort „das" bezogen — *erste Beziehung.* Es werden aber auch zugleich die Wortklänge „Flasche, Tür" auf das Wort „das" bezogen — *zweite Beziehung.* Das erste Wort „das" ist die Bezeichnung für etwas räumlich und zeitlich Bestimmtes, dieses „das" bedeutet das Jetzt-, Hierseiende, es benennt den Gegenstand, der als das Benannte und Bezeichnete von den Vorstellungen „Flasche, Tür" verschieden ist; es drückt die dritte Funktion des Wortes aus, von der wir früher gesprochen haben. Somit bezieht sich dieses „das" auf den räumlich und zeitlich bestimmten Gegenstand. Es ist die *dritte Beziehung.* Da nun aber das Gesichtsbild „Flasche, Tür" sich auf das „das" bezieht, so wird eben damit durch dieses „das" das Gesichtsbild auch auf den Gegenstand bezogen. Aus der blossen Gesichtsempfindung wird eine Gesichtsvorstellung, und diese Gesichtsvorstellung ist eine *Sachvorstellung* — die *vierte Beziehung.* Da nun auch der Gehörsklang der Worte „Tür, Flasche" auf dieses „das" sich bezieht, so wird eben damit der Gehörsklang dieser Worte auch auf das durch das „das" Bezeichnete oder Benannte, auf den Gegenstand bezogen. Aus den blossen Gehörsempfindungen oder Wortklängen werden *Gehörsvorstellungen* oder *Wortvorvorstellungen — fünfte Beziehung.* Nun aber sind die Gesichtsempfindungen mit den Wortklängen assoziiert, und so werden auch die Gesichtsempfindungen und die Gehörsempfindungen wie die Wortklänge miteinander in Beziehung gesetzt. Die Wortklänge, jetzt Wortvorstellungen, haben ihre *Bedeutung* in den Gesichtsempfindungen, die jetzt Gesichtsvorstellungen sind. Aus den blossen Wortvorstellungen werden so *Bedeutungsvorstellungen — sechste Beziehung.* Treten nun die zunächst als Prädikate gebrauchten Worte „Flasche, Tür" im weiteren Verlauf der Sprachentwicklung als Subjekte auf, so benennen sie den zuerst durch das unbestimmte „das" benannten Gegenstand in bestimmter Weise. Auf diese Weise werden dann die Wortvorstellungen zu Namen des Gegenstandes.

42. Aber die wichtigste Konsequenz, die schon im ersten Sprachsatz enthalten ist und durch logische Reflexion aus ihm abgeleitet werden kann, haben wir noch nicht erwähnt. Alle Empfindungen sind ursprünglich mehr oder weniger *verschwommen;* sie ermangeln der fest umrissenen Gestaltung. Das Kind nennt alle Männer mit Bärten Papa usw. Diese *Verschwommenheit* wird sozusagen noch vermehrt dadurch, dass sich mit *verschiedenen Gesichtsempfindungen von Gegenständen die gleichen Wortklänge verbinden;* mag es sich um einen Lehnstuhl, um einen Sessel handeln, immer wiederholt sich das Wort „Stuhl". Dadurch werden die *verschiedenen Gesichtsempfindungen einander angenähert, angeglichen, angepasst.* Die möglicherweise noch vorhandenen Unterschiede zwischen diesen einzelnen Gesichtsempfindungen von den verschiedenen Stühlen werden dadurch mehr oder minder beseitigt. Es ist die *ursprünglich, unwillkürlich eintretende Abstraktion, die in dem Unbestimmtlassen der Unterschiede* besteht. Auf diese Weise kommt es, dass wir die gleichen Gesichtsempfindungen oder Sachvorstellungen auf verschiedene Gegenstände anwenden können. Die Vorstellungen werden zu Allgemeinvorstellungen, weil sie sich auf mehrere Einzeldinge anwenden lassen; aber das sind noch keine Begriffe, das sind nur mehr oder minder verschwommene, nicht festumrissene Gemeinbilder.

Die abstrahierende Aufmerksamkeit.

43. Das Denken bleibt bei den Gemeinbildern, die wir durch die Abstraktion, welche die Unterschiede der Sinnenbilder unbestimmt lässt, gewinnen, nicht stehen. Auch das sprachliche Denken bearbeitet diese Gemeinbilder. Es unterscheidet in ihnen Teile und zwar zunächst Teile, *die je für sich existieren und für sich vorgestellt werden können.* Die Blätter eines Buches und sein Einband, die Platte des Tisches und die Füsse desselben sind solche Teile; wir bezeichnen sie als *physische Teile.* Weiter unterscheidet das Denken Teile, die wohl *je für sich vorgestellt werden können, aber nicht getrennt voneinander existieren können.* Die beiden Seiten eines Blattes, die Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung, die Höhe und Stärke eines Tones sind solche Teile; sie heissen *metaphysische Teile.* Endlich werden dann auch sogenannte

logische Teile unterschieden. Das Allgemeine und die Besonderungen des Allgemeinen sind solche logischen Teile. Es heisst von ihnen, dass das *Allgemeine nicht ohne irgend eine seiner Besonderungen existieren und auch nicht ohne eine derselben vorgestellt werden kann, und dass die Besonderungen auch immer die Vorstellung des Allgemeinen einschliessen und ohne das Allgemeine auch nicht existieren können;* so soll sich die Farbe im allgemeinen zu den Einzelfarben „blau, rot, gelb, grün“ verhalten.

44. Es fragt sich, wie das Denken zu diesen Teilen kommt. Was die physischen und metaphysischen Teile angeht, die je für sich vorgestellt werden können, so ist klar, dass wir sie für sich auch wahrnehmen können, was schon durch die ursprünglichen Sprachsätze „das — Flasche, das — Flaschenhals, das — Flaschenboden“ geschieht. Aber die Tätigkeit, welche sich durch das Denken bei diesen Wahrnehmungen der Teile vollzieht, ist eine eigentümliche. Zunächst ist es nicht ein *Wahrnehmen im Ganzen* sondern ein *Wahrnehmen im Besonderen,* ein *Bemerken.* Das *Bemerken* ist in diesem Falle eine *Analyse.* Analysieren heist, zu einem Zusammengesetzten seine einfachen Bestandteile suchen. Das Einfache lässt sich nicht analysieren. Alle Analysen setzen ein Zusammengesetztes voraus. Und wodurch kommt die Analyse zustande? Dadurch, dass wir einen Teil mit unserer Aufmerksamkeit festhalten, was zur Folge hat, dass wir von den anderen absehen. Nach diesem Absehen (*ἀφαιρεῖσθαι*, abstrahere) hat man den ganzen Vorgang *Abstraktion* genannt. Wir bezeichnen ihn als *abstrahierende Aufmerksamkeit, die einen wirklichen Bewusstseinsvorgang bildet, und darum ganz verschieden ist von der die Unterschiede der Sinnenbilder unbestimmt lassenden Abstraktion, die wir nicht als einen wirklichen Bewusstseinsvorgang bezeichnen können.* Sie ist vielmehr der Mangel eines Vorgangs. Aber die Analyse setzt noch ein Weiteres voraus: Das Zusammengesetzte, dessen Teile sie auffindet, muss eine *Einheit* bilden, einen Zusammenhang von Teilen. Dieser Zusammenhang kann wie bei zusammenklebenden Sandkörnchen ein *ganz äusserlicher* sein; dann haben wir eine *Summe,* ein *πᾶν.* Aber der Zusammenhaug kann auch ein mehr innerlicher sein; er kann sogar darin bestehen, dass der eine Teil vom andern abhängig

und der andere wieder von dem einen abhängig ist, so dass also die *wechselseitige Abhängigkeit das Charakteristische des Zusammenhanges* bildet. Bei den *Organismen*, Pflanzen- und Tierkörpern, tritt uns dieser Zusammenhang besonders deutlich entgegen. Diesen Zusammenhang nennen wir ein *Ganzes*, ein *ὅλον*. Charakteristisch für alle diese Zusammenhänge ist, dass *sich ihre Teile gemeinschaftlich und zugleich im Raum bewegen lassen*. Das ist das charakteristische Kennzeichen für das, was wir Einheit nennen. Es scheint uns dann bei dieser gleichzeitigen und gemeinschaftlichen Bewegung der Teile, dass das Ding dasselbe bleibt. Die *Dieselbheit der Gegenstände ist eigentlich dasselbe mit ihrer Allgemeingültigkeit für alle Denkenden. An der Dieselbheit in diesem Sinne können wir auf dieser Stufe des sprachlichen Denkens noch nicht festhalten, so wenig, wie wir den Gegenstand, den wir in dem einfachen ursprünglichen Sprachsatz als die dritte Beziehung hatten, die dem „das“ entspricht, als Gegenstand im strengen Sinne betrachten konnten.*

45. Die grösste Schwierigkeit machen uns die logischen Teile. Berkeley behauptet, dass wir Gemeinvorstellungen oder Allgemeinvorstellungen, wie sie die Logiker annehmen, gar nicht haben. Ein Dreieck, das weder spitz- noch stumpf- noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch ungleichseitig noch gleichschenklig ist, kann sich niemand vorstellen, etwa ausser Locke, wie er ironisch hinzufügt. Wir haben wohl das allgemeine Wort „Dreieck“, aber keine Allgemeinvorstellung; es gibt wohl allgemeine Wortvorstellungen, aber keine allgemeinen Sachvorstellungen. Demgegenüber betonen wir, dass wir alle wissen, was die allgemeinen Wortvorstellungen „Dreieck, Hund“ usw. zu bedeuten haben. Ihre Bedeutung ist die ihnen entsprechende Sachvorstellung. Allerdings ist die Bedeutung einer allgemeinen Wortvorstellung nicht einfach mit *einer Sachvorstellung als einem Einzelgebilde des Denkens* gegeben, wie die Wortvorstellung „Flasche“ ihre Bedeutung in der Sachvorstellung „Flasche“ hat, die auf Grund der die Unterschiede unbestimmt lassenden Abstraktion zustande kommt. *Diese Schwierigkeit muss überwunden werden.* Herbart betont, dass die Allgemeinvorstellungen „Baum, Hund“ eigentlich nur *Ideale* sind, die wir niemals erreichen können, denen wir uns aber *anzunähern* uns bemühen. Ist dies richtig, dann sind alle

Vorstellungen, die in unserem Denken eine Rolle spielen, mehr oder minder *verschwommen,* und dann müssen auch die Wissenschaften, welche auf Grund dieser Vorstellungen gebildet werden, an dieser *Verschwommenheit* teilnehmen. Was wird aber dann aus der Mathematik, die es mit lauter Allgemeinvorstellungen zu tun hat? Wo bleibt dann *ihre Exaktheit?*

Die Abstraktion durch Wegdenken.

46. Wir geben folgende Lösung: Richtig ist, dass wir keine Allgemeinvorstellungen als Einzelgebilde des Bewusstseins haben. Wenn wir derartige allgemeine Worte gebrauchen, dann treten uns immer Einzelbilder der betreffenden Gegenstände vor die Seele; aber wir sind imstande, uns die Bedeutung dieser allgemeinen Worte, auch abgesehen von diesen Einzelbildern, klar zu machen, und dies geschieht von uns in *negativen Urteilen.* Wollen wir uns die Bedeutung des allgemeinen Wortes „Hund" klar machen, so sagen wir: Er ist nicht ein Spitz, nicht ein Dachs, nicht ein Teckel, nicht ein Bernhardiner. Wir denken sozusagen alle Eigentümlichkeiten der einzelnen Hunde von den betreffenden Einzelbildern hinweg, und in diesem *Hinwegdenken,* in diesen *negativen Urteilen* haben wir *das Bewusstsein von dem, was das allgemeine Wort eigentlich besagen will, was es bedeutet.* Das ist eine neue Art der Abstraktion, die wichtigste von allen, die *Abstraktion durch Wegdenken.*

47. Gewöhnlich operieren die Logiker, wenn sie von Allgemeinvorstellungen reden, mit blossen allgemeinen Wortvorstellunngen, deren Bedeutung ihnen selbstverständlich erscheint. So sprechen sie dann von einer *logischen Abstraktion und Determination.* Wenn in einer Vorstellung a eine Vorstellung α enthalten ist, so können wir durch logische Abstraktion die in ihr enthaltene Vorstellung wegdenken und kommen zu einer neuen Vorstellung A. Im „Dreieck" ist die Vorstellung enthalten: „Geschlossene, dreiwinklige Figur." Nehmen wir das „dreiwinklig" weg, so bleibt „geschlossene, ebene Figur" allein übrig. Nun können wir das auf dem Wege der Abstraktion weggedachte Merkmal wieder durch *logische Determination* hinzufügen; wir können aus „geschlossene Figur" eine „dreiwinklige, geschlossene Figur" machen und kommen

so wieder zum Dreieck. Die Logiker bemerken, dass wir nur sorgfältig die sogenannten *determinierenden Merkmale* unterscheiden müssen von den *modifizierenden.* „Luftschloss, Talmigold, Kartenkönig, toter Löwe“ sind Zusammenfügungen, die in ihrem *ersten Bestandteil den zweiten aufheben.* Sie sind nicht *determinierend,* sie sind *modifizierend.*

48. Auf dem Wege einer logischen Determination und Abstraktion kommen wir nach den Logikern auch zu der Unterscheidung von Gattung und Art. *Wenn wir von einem Begriff B ausgehen und durch Hinzufügung* m_1 m_2 m_3 *neue Begriffe* b_1 b_2 b_3 *bilden, und wenn diese neuen Begriffe zusammengenommen den gleichen Umfang haben wie der Begriff B, so bildet der Begriff B ihre Gattung und die Begriffe* b_1 b_2 b_3 *bilden seine Arten.* Beispiel: Begriff „Baum“ als Gattung, Eiche, Lärche, Linde usw. als Arten. Unter dem *Umfange* des Begriffs verstehen die Logiker die *Gegenstände, auf welche er angewendet werden kann. Die Merkmale, aus denen er besteht, bilden seinen Inhalt.* Nun wird die im allgemeinen gültige Regel aufgestellt: Je grösser der Umfang eines Begriffes ist, desto ärmer sein Inhalt. Der auf alles anwendbare Begriff „Sein“ hat den grössten Umfang, aber den kleinsten Inhalt. Die Umfangsverhältnisse der Begriffe werden dann weiter bestimmt und durch Kreise symbolisiert. Sind die Umfangsverhältnisse gleich, so *decken* sich die Begriffe — zwei sich deckende Kreise. Alle Affen sind Vierhänder und alle Vierhänder sind Affen. Aber die Umfangsverhältnisse können auch derart sein, dass der eine Begriff dem andern *übergeordnet* oder der eine dem andern *untergeordnet* ist, was durch zwei Kreise dargestellt wird, von denen der eine innerhalb des anderen liegt. Einige Säugetiere sind Affen. Der Begriff „Säugetier“ ist der übergeordnete, der Begriff „Affe“ der untergeordnete. Drittens können die beiden Begriffsumfänge sich *zum Teil einschliessen, zum Teil ausschliessen,* was durch zwei sich *schneidende* Kreise dargestellt wird. Einige Vögel sind Wassertiere; einige Wassertiere sind Vögel. Endlich viertens können die Umfänge zweier Begriffe völlig *ausser einander liegen,* dargestellt durch zwei auseinanderliegende Kreise. Kein Säugetier ist ein Vogel; kein Vogel ist ein Säugetier. Auf diesem Schema der Umfangsverhältnisse beruht die ganze Schluss-

theorie der alten Logik, der sogenannten formalen Logik. Beachtenswert ist hierbei, *dass alle diese Begriffe eigentlich allgemeine Wortvorstellungen sind, aber Wortvorstellungen, deren Bedeutung wir kennen, und deren Bedeutung uns darum als selbstverständlich gilt.* Wir haben von dieser Bedeutung ein *habituelles Wissen*, wie von der Mathematik und Geschichte, die wir gelernt haben, das wir jederzeit in ein *aktuelles* verwandeln können, indem wir die ihm entsprechenden Urteile fällen. Aber mit diesen allgemeinen Wortvorstellungen, deren Bedeutung wir kennen, verhält es sich ganz anders wie mit den Wortvorstellungen von Einzeldingen, wie „Flasche, Stuhl", denen Sachvorstellungen entsprechen. Den allgemeinen Wortvorstellungen entsprechen nicht Einzelgebilde des Denkens wie diese Sachvorstellungen, die nur Produkte der die Unterschiede unbestimmt lassenden Abstraktion sind, sondern die Definitionen, die wir von diesen Begriffen geben können.

49. Das Schlimmste ist, dass bei dieser Anwendung allgemeiner Wortvorstellungen, die in der gewöhnlichen Logik üblich ist, die ungeheure Schwierigkeit, welche die Gewinnung allgemeiner Begriffe mit sich bringt, ganz und gar übersehen wird. Es genügt nicht, wenn wir sagen, dass wir den Allgemeinbegriff „Hund" durch negative Urteile „Nicht ein Spitz, nicht ein Dachs usw." gewinnen, also durch Absehen von dem Besonderen, durch Wegdenken des Besonderen, sondern die *Frage ist, wovon wir denn absehen sollen, was wir denn wegdenken müssen.* Es scheint uns selbstverständlich, dass wir beim Hunde von allem absehen, was ihn nicht als bellendes Haustier, als Säugetier, als Tier überhaupt, als Organismus charakterisiert. Aber nach welchem Gesetze, nach welcher Regel verfahren wir hierbei? Das ist die Frage. Können wir den Kaukasier, weil die weisse Hautfarbe für ihn charakteristisch ist, auch als ein menschliches Weisses definieren und ihm den Marmor als steinernes Weisses und das Papier als papiernes Weisses als Arten gegenüberstellen, das „weiss sein" als gemeinsame Gattung betrachtend? Das werden wir für widersinnig halten. Aber warum ist es widersinnig? Die mittelalterlichen Logiker unterschieden neben den Kategorien *als höchsten Aussagen vom Seienden* (nach Aristoteles die 10: Ding, Eigenschaft, Quantität, Beziehung, Ort, Zeit, Tun, Leiden,

Lage, Zustand) *die Prädikabilien als höchste Aussagen von Begriffen* (nach Porphyrius: Gattung, Differenz, Art, Proprietät, Zufälliges). Für den Menschen ist sinnbegabtes Wesen die Gattung; Vernunft die Differenz; vernünftiges sinnbegabtes Wesen die Art; der aufrechte Gang, die Sprache sind Proprietäten und die Farbe etwas Zufälliges. Aber wir fragen wieder: Warum ist das Sinnbegabtsein und die Vernünftigkeit dasjenige, was wir nicht wegdenken, bei dem wir zuletzt als dem Allgemeinen stehen bleiben?

50. Handelt es sich um die Bewegung, so sehen wir leicht ein, dass die Richtung, ein räumliches Merkmal, wesentlicher ist als die Geschwindigkeit, die ein zeitliches Merkmal bildet. *Die Zeit setzt immer den Raum voraus, das Jetzt das Hier;* aber der Raum kann auch ohne die Zeit vergegenwärtigt werden. Eine Zurückführung des Räumlichen auf das Zeitliche, wie sie Ostwald in seiner Energetik versucht, ist unmöglich. Handelt es sich um den Ton, so leuchtet ein, dass die Höhe Voraussetzung der Stärke des Tones ist, wie überhaupt das *Qualitative die Voraussetzung des Quantitativen* ist, was die fanatischen Anhänger der mechanischen Weltanschauung immer ausser acht lassen. In beiden Fällen haben wir also einen Massstab, eine Regel, wovon wir zuerst absehen und was wir ihm gegenüber festhalten müssen. Acht Definitionen sind vom Menschen aufgestellt: 1. Er ist sinnbegabt, vernünftig; 2. er ist zweihändig, zweifüssig; 3. er ist zweifüssig, ungefiedert; 4. er ist ein Wesen, das seine Speisen kocht (kulturhistorisch); 5. er ist ein Wesen, das lacht (Aristoteles); 6. er ist ein Wesen, das Hände hat (Kirchenväter); 7. er ist ein Wesen mit freistehenden Eckzähnen, vier Schneidezähnen in jedem Kiefer, und aufrechtem Gang; 8. er ist ein zweifüssiges Wesen mit den Eigenschaften eines Säugetieres. Immer wird hier von etwas anderem abgesehen und immer etwas anderes festgehalten. Wir sind überzeugt: nur die erste Definition ist richtig. Das erscheint uns selbstverständlich. Aber warum? Nach welchem Gesetze urteilen wir so?

51. Wenn wir die Begriffe unseres Denkens ins Auge fassen, dann finden wir, dass sie aus einer Reihe von Merkmalen zusammengesetzt sind, die abgestuft vom Unbestimmten zum Bestimmten einander folgen. „Pferd" enthält die Merk-

male: Säugetier, Tier, Organismus, Körper; „Dreieck“, dreiseitige, geschlossene, ebene Figur. *Das Unbestimmte kehrt immer im Bestimmten als sein Bestandteil wieder. Es dient zum Aufbau des Bestimmten, zur Herstellung desselben, es ist für dasselbe Mittel zum Zweck.* So ist es auch mit dem Sinnbegabtsein und der Vernünftigkeit des Menschen. Es besteht also zwischen dieser abgestuften Reihe von Begriffsmerkmalen ein Zweckzusammenhang. Man wird sagen: Es ist ganz selbstverständlich, dass das Pferd ein Säugetier, das Tier ein Organismus und der Organismus ein Körper ist. Das sind lauter analytische Urteile, bei denen das Prädikat im Subjekt enthalten ist. Selbstverständlich! Es sind streng allgemeingültige, notwendige Urteile. *Aber wir dürfen nicht vergessen, dass diese Analysen nur möglich sind, wenn die betreffenden Synthesen vorangehen, und es fragt sich, wie denn diese Synthesen zustande kommen, diese streng gesetzmässigen, allgemeingültigen Gebilde. Es ist merkwürdig, dass wir einen solchen Zweckzusammenhang auch in den aufeinanderfolgenden Stufen des Naturreiches entdecken können.* Das Unorganische kehrt als Bestandteil im Organischen, die pflanzlichen Eigentümlichkeiten der Ernährung und des Wachstums im Tierreich wieder. Wir werden also sagen dürfen, dass ein solcher *Zweckzusammenhang die ganze Wirklichkeit beherrscht.* Der Begriff der Entwicklung, wo die vorausgehende Stufe immer in der nachfolgenden wiederkehrt und zum Aufbau der nachfolgenden dient, zeigt uns dies deutlich. Damit haben wir das Gesetz gefunden, das bei der Begriffsbildung, bei der Abstraktion durch Wegdenken, bei der Auffindung der logischen Teile uns leitet. Es ist das *Gesetz des Zweckzusammenhangs*, das wir später als ein und dasselbe mit dem Gesetz des hinreichenden Grundes und weiterhin als das Einheitsgesetz des Denkens überhaupt kennen lernen werden. Es ist das zweite synthetische apriorische Gesetz, das wir neben dem Gesetz der Gegenständlichkeit für das Zustandekommen des eigentlichen Erkennens in Anspruch nehmen müssen. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 33—34, 81—83.)

52. Schon auf der Stufe der blossen Empfindungen fanden wir in der eigentümlichen Beschaffenheit der Empfindungen die uns eine Orientierung im Raum und in der Zeit ermöglicht,

einen Hinweis auf das apriorische Raum- und Zeitgesetz. Im einfachen Sprachsatz fanden wir in dem durch die Pronominalwurzel „das“ bezeichneten Gegenstand einen Hinweis auf den Gegenstand, den wir als allgemeingültig und nicht anderssein-könnend durch das Gesetz der Gegenständlichkeit gewinnen. Die Auffindung endlich der logischen Teile, die Abstraktion durch Wegdenken, ist nur möglich durch das allumfassende apriorische und synthetische Gesetz des Zweckzusammenhangs.

Urteil, Vorstellung, Begriff.

53. *Unter dem Urteil verstehen wir eine Verbindung von Vorstellungen, durch welche eine Beziehung auf etwas von ihnen Verschiedenes, auf den Gegenstand, hergestellt wird.* Das erste Urteil besteht zunächst in einer Verbindung von Empfindungen, die erst durch dieses Urteil die Beziehung auf einen Gegenstand erhalten und erst dadurch zu Vorstellungen werden. Wir nennen die verbundenen Vorstellungen Subjekt und Prädikat. Durch die Wortvorstellung, welche der Subjektsvorstellung entspricht, wird der Gegenstand benannt. Diese Wortvorstellung tritt hier also in der dritten Funktion, die den Wortvorstellungen eignet, auf; sie ist der Name des Gegenstandes. Aber nicht immer wird der Gegenstand auch so vorgestellt, wie er benannt wird. Das ist nur dann der Fall, wenn der Gegenstand in einer Wort- oder Sachvorstellung besteht. Beispiel: Die Vorstellung „Gott“ ist eine substantivische Vorstellung oder ein Substantivum. In bei weitem den meisten Fällen ist der Gegenstand des Urteils nicht eine Sach- oder Wortvorstellung, sondern etwas von allen Wort- und Sachvorstellungen Verschiedenes. Dann wird der Gegenstand durch die dem Subjektswort entsprechende Vorstellung auch nicht *vorgestellt*, sondern nur durch sie *bezeichnet.* Wir müssen dann sagen, dass wir vom Gegenstande *entweder gar keine oder nur eine uneigentliche Vorstellung haben.* Die Subjektsvorstellung ist nur ein *Zeichen* für den Gegenstand, nicht ein *Bild* desselben. Streng genommen *vertritt sie in unserem Denken nur den Gegenstand, von dem wir ja eine eigentliche Vorstellung nicht haben.* Die Wahrheit des Urteils besteht in der Übereinstimmung der Subjekts- und Prädikatsvorstellung mit dem Gegenstand. Das eigentliche Subjekt, von dem sowohl die

Subjekts- wie die Prädikatsvorstellungen verschieden sind, mögen sie nun blosse Zeichen für den Gegenstand sein und ihn vertreten oder ihn wirklich vorstellen, ist der Gegenstand. *Dieser Gegenstand ist bei den blossen Urteilen der Kenntnisnahme oder des sprachlichen Denkens noch nicht ein Gegenstand in strengem Sinne, dem die Eigenschaft des Nichtandersseinkönnens oder des Allgemeingültigen zukommt. Das gilt erst für die Urteile des begrifflichen Denkens oder des eigentlichen Erkennens.*

54. Vorstellungen gewinnen wir also erst im Urteil. Durch das Urteil erhalten die an sich *bloss beziehungslosen Empfindungen eine Beziehung auf Gegenstände und werden Vorstellungen.* Jede Vorstellung ist somit Vorstellung von einem Etwas, das von ihr selbst verschieden ist. Ohne dieses Etwas und abgesehen von demselben besteht sie in dem *Vorstellungsvorgang, der bei allen Vorstellungen sich gleichmässig wiederholt, und dem Vorstellungsinhalt, durch den sich die einzelnen Vorstellungen voneinander unterscheiden.* Dass alle Vorstellungen einen von ihrem Inhalt verschiedenen Gegenstand haben, zeigt schon der Name derselben. Sprechen wir von der Vorstellung „Baum“, so bedeutet der Name „Baum“ etwas vom Vorstellungsinhalt Verschiedenes. Auch die Vorstellungen des Nichts, des Leeren, des Widersprechenden sind nicht selbst ein Nichts, ein Leeres, ein Widersprechendes, und darum ist bei ihnen der Gegenstand von dem Inhalt ganz verschieden. Die *Gemeinbilder,* die ursprünglichen Vorstellungen, werden nicht durch einen besonderen Bewusstseinsvorgang gewonnen sondern durch die Abstraktion, die in dem Unbestimmtlassen der Unterschiede der Einzelvorstellungen besteht. Mit diesen Gemeinbildern operiren wir beständig. Vom Hund, vom Pferd, von der Flasche haben wir solche Gemeinbilder, mögen wir sie auch wie die einzelnen Menschen durch ihre charakteristischen Eigentümlichkeiten voneinander unterscheiden können. Ganz verschieden von diesen *Gemeinbildern sind die Begriffe.* Auch sie sind Vorstellungen, aber Vorstellungen, die mit dem Bewusstsein der Allgemeingültigkeit und des Nichtandersseinkönnens verbunden sind. Zu Begriffen kommen wir auf dem Wege der Abstraktion durch das Wegdenken. Wir besitzen sie nur in negativen Urteilen, und wir verfahren bei diesem

Wegdenken nach einem in uns funktionierenden synthetischen und apriorischen Gesetze, dem des Zweckzusammenhangs.

55. Wie alle Vorstellungen Vorstellungen von einem Gegenstand sind, so gilt das Gleiche auch von dem Urteil. Keine Vorstellung stellt sich selbst vor, kein Urteil beurteilt sich selbst. Wir können allerdings eine Vorstellung von einer Vorstellung haben, ein Urteil von einem Urteil. Das ist dann eine neue Vorstellung, ein neues Urteil, wie sie in jeder Erinnerung eine Rolle spielen. Wir urteilen: Das Nichts, das Leere, das Widersprechende existiert nicht. Wir könnten so nicht urteilen, wenn wir nicht auch eine Vorstellung vom Nichts, vom Leeren und vom Widersprechenden hätten. Der Gegenstand dieser Urteile ist eben das Nichtsein des Nichts, des Leeren, des Widersprechenden, *das Ausgeschlossensein derselben von der Gesamtwirklichkeit, die Unverträglichkeit derselben mit der Gesamtwirklichkeit.*

56. Auch die in den Wissenschaften der Botanik und Zoologie eine Rolle spielenden Begriffe entsprechen unserer Definition. Auch sie werden nach dem Gesetz des Zweckzusammenhangs gewonnen und sollen in letzter Instanz die bestimmte Stelle der Dinge innerhalb der Gesamtwirklichkeit, die für sie unveräusserlich und unübertragbar ist, bestimmen. Das ist dann der wissenschaftliche Begriff eines Pferdes, eines Hundes, der ganz wesentlich sich von den Gemeinbildern unterscheidet.

Analytische und synthetische Urteile.

57. Kant unterscheidet analytische oder Erläuterungsurteile, bei denen das Prädikat im Subjekt enthalten ist, und synthetische oder Erweiterungsurteile, bei denen das nicht der Fall ist. „Der Knabe ist ein Mensch" ist ein *analytisches* Urteil. „Der Knabe ist krank" ist ein *synthetisches* Urteil. Alle analytischen Urteile sind apriorisch nach Kant, alle Erfahrungsurteile hingegen sind synthetisch. Aber es gibt nach ihm auch *synthetische Urteile a priori. Zwei lernten wir schon kennen, das Gesetz der Gegenständlichkeit und das Gesetz des Zweckzusammenhangs.* Benno Erdmann behauptet, dass alle Urteile analytisch seien; denn beim Subjektswort dächten wir schon an das Prädikat; er nennt dies die *logische Immanenz*

des Prädikats im Subjekt. Es fragt sich nur, wie es denn kommt, dass wir Subjekt und Prädikat zusammenfassen; woher diese Synthese, die doch jeder Analyse vorausgehen muss? Die Antwort ist: Wir lernen durch das Erkennen, dessen gedankliche und sprachliche Formulierung das Urteil ist, diese Synthese kennen. Das Erkennen geht immer dem Urteilen voran. Der Arzt untersucht den Kranken, und dann urteilt er: Der Knabe hat das Wechselfieber.

58. In den Reflexionen Kants zur „Kritik der reinen Vernunft" (herausgegeben von Benno Erdmann) sagt Kant, dass *der eigentliche synthetische Charakter der Urteile in ihrer Beziehung auf Gegenstände bestünde. Das ist unzweifelhaft richtig. Denn der Gegenstand ist etwas von den im Urteil verbundenen Vorstellungen Verschiedenes.* Aber dann sind eigentlich alle Urteile synthetisch, auch die analytischen. Auch in den Urteilen: „Der Knabe ist ein Mensch, der Körper ist ausgedehnt" wird nicht etwa behauptet, dass das Menschsein und Ausgedehntsein im Begriff des Knaben und im Begriff des Körpers liegen, sondern vielmehr, dass das *Verhältnis für die Welt der Objektivität, für die Welt des Seins gelte.* Wäre das nicht richtig und gälte es nicht für die Welt des Seins, dann würde es Widersprüche in der wirklichen Welt geben, und das stände im Widerspruch zu dem Gesetz des Widerspruchs. Kant betont darum mit Recht, dass die Wahrheit der analytischen Urteile in letzter Instanz auf dem Gesetz des Widerspruchs beruhe.

59. Das *Gesetz des Widerspruchs ist aber ein durchaus synthetisches, apriorisches Gesetz.* Es lautet: *Es gibt keine Widersprüche in der wirklichen Welt,* woraus dann die logische Vorschrift abgeleitet wird: Wir dürfen uns auch im Denken keine Widersprüche zu schulden kommen lassen. *Das Gesetz des Widerspruchs* ist, wenn irgend ein anderes, ein *Möglichkeitsgrund des Denkens.* Wenn ein Ding zu gleicher Zeit blau und nicht blau sein kann, wenn man jedem Ja ein Nein entgegensetzen kann, dann hört alles Denken auf. Aristoteles erklärt es so: Ein und dasselbe kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein. Moderne Logiker ziehen diese Formulierung vor: a ist a, a non est non a. Kant bezeichnet es als das Gesetz des Enthaltenseins und des Ausgeschlossenseins. Nicht alles,

was in einem Dinge nicht enthalten ist, ist auch von ihm ausgeschlossen, sonst gäbe es ja gar keine synthetischen Urteile. Aus diesem Grunde ist es nicht leicht, zu bestimmen, was in einem Dinge enthalten und was von ihm ausgeschlossen ist. Wir formulieren wie folgt: *Wenn mit der Bejahung eines Merkmals ein Begriff verneint wird, so ist dies Merkmal von ihm ausgeschlossen, wenn mit der Verneinung eines Merkmals ein Begriff aufgehoben wird, so ist dieses Merkmal in ihm enthalten.* Der Begriff oder das Merkmal „krank sein" ist nicht im Begriff „Knabe" enthalten, aber doch nicht darum von ihm ausgeschlossen. Sonst würden wir ja das Urteil „der Knabe ist krank" garnicht fällen können. Wenn wir vom Merkmal „vierseitig" ausgehen, so sehen wir bald ein, dass es in dem Begriff „Dreieck" nicht enthalten ist; mit der Bejahung des Merkmals „vierseitig" ist der Begriff „Dreieck" aufgehoben; mit der Verneinung des Begriffs „dreiwinklig" ist der Begriff „Dreieck auch aufgehoben. Folglich ist die Dreiwinkligkeit im Begriff „Dreieck" enthalten.

60. Neben dem Gesetz des Widerspruchs unterscheidet man in der Logik noch das Gesetz der *Schlussfolge oder von Grund und Folge.* In dem Schluss: „Alle Menschen sind sterblich, folglich ist auch Platon sterblich" heisst das erste Urteil Grund, das zweite Folge. Es ist ganz unrichtig, wenn man *dies Gesetz von dem Gesetz des Widerspruchs unterscheiden will.* Wir können das Gesetz des Widerspruchs als Gesetz des Enthaltenseins nicht bloss auf Begriffe und ihre Merkmale anwenden, wie wir das schon taten, sondern auch *auf Urteile.* Dann lautet es wie folgt: *Wenn mit der Verneinung eines Urteils, z. B. dass Platon sterblich ist, ein anderes Urteil aufgehoben wird, z. B. „alle Menschen sind sterblich", dann ist das erste Urteil im zweiten enthalten und muss von ihm als seine Folge bejaht werden. Wenn aber mit der Bejahung eines Urteils, wie z. B. H und J sind unsterblich, auch ein anderes Urteil aufgehoben wird, z. B. „alle Menschen sind sterblich",* dann muss das erste Urteil von dem zweiten als seine Folge geleugnet werden. — Man spricht dann auch noch im Unterschied vom Gesetz des Widerspruches von einem Gesetz des *Widerstreits.* Beim Widerspruch handelt es sich um *kontradiktorisch* entgegengesetzte Begriffe: Pferd — Nicht-Pferd, Pflanze — Nicht-

Pflanze, — und beim Widerstreit um *konträr* entgegengesetzte Begriffe. Wenn nämlich die Arten einer Gattung sich so anordnen lassen, dass a weniger weit von b als a von c und b weniger weit von c als b von d entfernt ist, dann bilden diese Arten eine Reihe und von den äussersten Enden dieser Reihe gilt dann, dass sie konträr entgegengesetzt sind; arm und reich, alt und jung sind so konträr entgegengesetzt, und das Gesetz des Widerstreits lautet nun: Es kann nicht ein und derselbe Gegenstand zugleich arm und reich, jung und alt sein. Aber wer sieht nicht, dass jedes dieser Gegensatzglieder das Nichtsein des anderen bedeutet: arm — nicht reich, reich — nicht arm? Damit ergibt sich aber, dass das Gesetz des Widerstreits auf das Gesetz des Widerspruchs zurückkommt. — Auch der Satz, *dass das eine Korrelat ohne das andere nicht existieren kann, Ursache nicht ohne Wirkung* sein könne, den wiederum Logiker vom Gesetz des Widerspruchs scheiden wollen, kommt auf das Gesetz des Widerspruchs und des Enthaltenseins zurück. Ich kann nicht von einer Ursache sprechen, ohne dass eine Wirkung vorhanden ist, und umgekehrt nicht von einer Wirkung, ohne dass eine Ursache vorhanden ist.

61. Die genannten Gesetze werden nun gewöhnlich als Gesetze der sogenannten *formalen Logik* betrachtet. Richtig ist, dass wir bei Anwendung derselben von allen bestimmten Gegenständen absehen können, aber das hindert nicht, dass diese Gesetze in letzter Instanz sich doch auf Gegenstände beziehen und ohne diese Beziehung ihren Sinn und ihre Bedeutung verlieren. Es sind nicht bloss Denkgesetze sondern im vollsten Sinne Seinsgesetze. Das Gesetz des Enthaltenseins und des Ausgeschlossenseins in seiner Anwendung auf Begriffe wie in seiner Anwendung auf Urteile ist in letzter Instanz ein Seinsgesetz, wie wir das bereits vom Gesetz des Widerspruchs gezeigt haben. Insofern gibt es *keine formale Logik.*

Evidente, auf einer Einsicht beruhende, und nicht evidente oder blinde Urteile.

62. Alle eigentlichen Erkenntnisvorgänge beginnen damit, dass uns etwas einleuchtet: Das Einleuchten ist der erste Teilvorgang des eigentlichen Erkennens. Der Begriff des *Einleuchtens*

taucht zuerst bei den Epikureern auf, die für alle Wahrnehmungen die ἐνάργεια, von Cicero „evidentia“ übersetzt, in Anspruch nehmen. Die Stoiker übertragen dann diesen Begriff auf die die Dinge erfassenden Vorstellungen, φαντασίαι καταληπτικαί die sie den φαντασίαι ἀκατάληπτοι (καταλαμβάνειν = comprehendere = erfassen) gegenüberstellen. An den Vorgang des Einleuchtens schliesst sich dann als zweiter das *Einsehen,* wie nach den Physikern dem Druck auf die Hand ein Gegendruck von seiten der Hand folgt. Beim Einleuchten verhalten wir uns passiv, beim Einsehen aktiv. *In dem Einsehen besteht das eigentliche Erkennen.* Ihm folgt als dritter Vorgang die *gedankliche und sprachliche Formulierung desselben im Urteil.* Einleuchten, Einsehen und Urteilen als Formen des eigentlichen Erkennens haben alle denselben Gegenstand, das Nichtandersseinkönnende, Allgemeingültige, Überzeitliche. Es folgt als vierter Vorgang das *Urteil* über das Urteil: Es ist wahr, dass . . . Schon in der Einsicht und dem ihr folgenden Urteil ist *der Sache nach und einschliesslich* das Bewusstsein der Wahrheit enthalten; aber *ausdrücklich und der Form nach* tritt dieses Bewusstsein erst in dem vierten Vorgang auf. Es folgt als fünfter Vorgang die *Gewissheit,* der *ruhende Besitz der Wahrheit.* Wie die Wahrheit keine Grade hat, so hat auch diese mit dem eigentlichen Erkennen verbundene Gewissheit keine Grade. Es ist entweder etwas *wahr oder nicht wahr, gewiss oder nicht gewiss. Ein Mittleres gibt es nicht.*

63. Aber nur wenige Urteile beruhen auf Einsicht oder sind Urteile des eigentlichen Erkennens. Die meisten Urteile werden von uns ohne Einsicht gefällt und sind *blind.* Sie beruhen auf Erziehung, Gewöhnung, auf einem Nachsprechen der öffentlichen Meinung, auf Gefühl und Willen, Neigung und Abneigung. Die Vorurteile gegen Personen, Orte, Nationen, Berufe, Konfessionen sind solche blinden Urteile und bilden die fruchtbare Quelle der grossen Masse von Urteilen die wir täglich fällen. *Auch die auf Denkgewöhnungen beruhenden Urteile des wissenschaftlichen Forschers, die zum Fanatismus führenden Urteile des Verfechters der eigenen Meinung und der Anhänger einer bestimmten Religion gehören hierher.* Auch wenn uns etwas einleuchtet, können wir *dieses Einleuchten in den Hintergrund drängen, uns davon abwenden* und es so

nutzlos für uns machen, wenn das Einleuchtende unseren Neigungen nicht entspricht. Wir können dann auch Gründe für das Gegenteil aufsuchen und uns einreden, dass diese Gründe stichhaltig sind. *Das ist in letzter Instanz die Quelle und der Ursprung aller sittlich verwerflichen Handlungen.* Die aufdämmernde Überzeugung von dem Richtigen, Pflichtmässigen, Erlaubten wird auf diese Weise in den Hintergrund gedrängt oder beseitigt. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“, S. 76—79.)

64. Wir unterscheiden eine doppelte Seite in unserem Bewusstsein, eine *theoretische* und eine *praktische.* Zur praktischen Seite gehört das Gefühl und der Wille, und alle blinden Urteile können wir ihr zurechnen. Zur theoretischen Seite gehört das Einleuchten, das Einsehen und die ihm folgenden Urteile. Auch die Vorstellungen, die auf Grund dieser Urteile gebildet werden, gehören der theoretischen Seite des Bewusstseins an; auch sie sind durch die Beziehung auf einen Gegenstand charakterisiert und sind, je nachdem sie mit diesen Gegenständen übereinstimmen oder nicht, wahr oder falsch. Auch Urteile können vorgestellt werden. In der *thesis probanda* haben wir ein *bloss vorgestelltes Urteil,* so lange nämlich, als wir den Beweis noch nicht eingesehen haben; in der *Frage* haben wir ebenfalls ein bloss *vorgestelltes Urteil;* erst die Antwort gibt uns das wirkliche Urteil. So müssen wir Vorstellung und Urteil sorgfältig unterscheiden.

65. Aber was ist denn das Urteilen, psychologisch betrachtet? Erkenntniskritisch haben wir es ja früher schon erklärt. Es ist, ganz allgemein gesprochen, ein Dafürhalten. Wir können es inbesondere darum als ein „Fürwahrhalten“, „Fürfalschhalten“, „Fürwahrscheinlichhalten“, „Fürunwahrscheinlichhalten“ erklären. Die Stoiker verstanden unter dem Urteilen die κατάθεσις, was Cicero mit assensus (assentiri) übersetzt, die Zustimmung, der dann das Verwerfen als Kehrseite entspricht. So fasst es auch Cartesius auf. Beide denken, dass das Urteilen in einem *Willensvorgang* bestehe. *Das ist ganz unrichtig, es gehört der theoretischen Seite des Bewusstseins an,* wenn wir auch die blinden Urteile der praktischen Seite zurechnen müssen. Nicht zu leugnen ist freilich, dass mit dem Behaupten, Bejahen und Verneinen sich immer auch,

wenn nicht Neigungen und Abneigungen uns daran hindern, ein Zustimmen und Verwerfen, ein Anerkennen und Ablehnen verknüpft, das im Wollen seinen Ursprung hat.

Die Evidenz als Kriterium der Wahrheit.

66. Marty und die Anhänger Brentanos erklären, dass die Evidenz ein Kriterium für die Unterscheidung des Wahren vom Falschen bilde. *Sie behaupten, dass niemals ein Urteil und das Gegenteil desselben evident sein könne, dass niemals dem einen etwas evident sein könne, wovon das Gegenteil einem andern evident sei.* Das ist natürlich eine unbewiesene und unbeweisbare Annahme, die zu dem Zweck aufgestellt wird, die Evidenz als Kriterium der Wahrheit festhalten zu können. Vorsichtiger verfährt Hillebrandt in seiner „Theorie der Schlüsse". Er geht von der Tatsache aus, die anscheinend Marty ganz ignoriert, dass es neben der *wirklichen* Evidenz auch eine *vermeintliche* Evidenz geben kann, aber er betont, dass die vermeintliche Evidenz sich immer beseitigen und durch eine wirkliche ersetzen lasse. Um dies zu beweisen, unterscheidet er *mittelbare* und *unmittelbare* Evidenz. Mittelbar evident sind die mathematischen Sätze, für die wir einen Beweis führen können; unmittelbar evident hingegen sind die unbeweisbaren Sätze wie das Gesetz des Widerspruchs. Nun betont er weiter, es seien nur drei Fälle möglich. Erstens: Die vermeintliche Evidenz ist eine mittelbare; dann können wir den für sie geführten Beweis prüfen und in ihm einen Fehler entdecken oder auch für das Gegenteil einen Beweis führen. Hegel hat gesagt, das Gesetz des Widerspruchs gelte nicht: Der Knabe enthalte schon den Mann, der Mann den Greis, die Knospe die Blume; also könne man sagen: A ist ein Knabe und ein Mann und ein Greis. Wir antworten: Der Knabe enthält nicht den Mann, sondern den Keim des Mannes usw. und stellen so das Gesetz des Widerspruchs in seiner Gültigkeit wieder her. Zweitens: Die vermeintliche Evidenz ist ein unmittelbare. Dann können wir für das Gegenteil derselben einen Beweis führen. Vor Kopernikus erschien es wohl allen als evident, dass Ptolemäus recht habe. Nun führte Kopernikus für das Gegenteil einen Beweis, und damit war die scheinbar vermeintliche unmittelbare Evidenz beseitigt.

Drittens: Auch der Fall ist denkbar, dass die vermeintliche Evidenz eine unmittelbare ist, und dass auch ihr Gegenteil nicht bewiesen werden kann, sondern unmittelbar evident sein muss; dann steht sich freilich Ja und Nein gegenüber, und wir wissen nicht, ob wir uns für das eine oder andere entscheiden sollen. Dieser dritte Fall ist aber in der Geschichte der Philosophie nie vorgekommen.

Psychologistische Erkenntnistheorien.

67. Wir leugnen nicht, dass die Beweisführung Hillebrandts grossen Scharfsinn verrät, aber können uns trotzdem seiner Meinung nicht anschliessen. Die Evidenz ist an und für sich genommen doch nur eine *individuelle Tatsache*, die jeder einzelne bei sich selbst erleben kann. Sie kann darum nicht als letzter Rechtfertigungsgrund für das Erkennen betrachtet worden. Deutlich zeigen uns das die *psychologistischen Erkenntnistheorien*, die auf Grund der Evidenz aufgestellt worden sind und eine die andere nacheinander abgelöst haben. Die erste dieser Theorien ist die Bildertheorie: Durch die Vorstellungen als Bilder sollen wir Gegensfände kennen lernen. Dagegen hat bereits der Nominalist Okkam am Ausgange des Mittelalters geltend gemacht, dass wir *durch Bilder ursprünglich keine Gegenstände kennen lernen können, von denen wir nicht anderweitig schon eine Erkenntnis haben.* So setzte man an die Stelle der Bildertheorie die *Zeichentheorie.* Durch die Vorstellungen sollen wir nicht die Beschaffenheit, das „Was" der Gegenstände kennen lernen, sondern nur ihre Existenz, ihr „Dass". Es fragt sich, ob wir denn von irgend etwas das Dasein erkennen können, wenn wir von der Beschaffenheit nichts wissen. *Das ist offenbar unmöglich.* So setzte man an die Stelle der *Zeichentheorie* die *Vertretungstheorie*, die Dickinson Sergeant Miller zuletzt entwickelt hat. Wir haben nur Vorstellungen, und wenn wir diesen Gegenstände gegenüberstellen, so sind das auch nur Vorstellungen, und wenn wir diesen Gegenständen wirkliche Gegenstände gegenüberstellen, so sind das auch nur Vorstellungen; wir kommen über die Vorstellungen gar nicht hinaus. Es bleibt uns also nichts anderes übrig als die Annahme, dass die Vorstellungen die Gegenstände *vertreten*, so etwa wie die Buchstaben der Algebra die

Zahlen vertreten. Aber die Zahlen kennen wir; von den Gegenständen, welche die Vorstellungen vertreten sollen, wissen wir aber nichts. So tritt an die Stelle der Vertretungstheorie eine neue Theorie, die *Objektivationstheorie.* Wir projizieren die Vorstellungen aus uns heraus in den Raum und machen sie zu den Gegenständen selbst oder halten sie für Gegenstände. Wenn wir uns durch eine gegenwärtige Erinnerungsvorstellung an einen Gegenstand, den wir früher wahrgenommen haben, erinnern, so machen wir die gegenwärtige Erinnerungsvorstellung zu einer vergangenen, das Jetzt zu einem Früher. Es ist einleuchtend, dass auf diese Weise unser ganzes Erkennen zu einer Selbsttäuschung für uns und zu einem Trug für andere wird. Der grosse Aristoteles hat nach einer Reihe von Äusserungen, wie ich sie in meiner „Psychologie des Erkennens“ im Anhang wiedergegeben habe, sich zur Bildertheorie bekannt; er ist aber dabei nicht stehen geblieben, vielleicht, weil er ihre Unzulänglichkeit fühlte, und so tritt bei ihm an die Stelle der Bildertheorie die von mir sogenannte *Einheitstheorie.* Er unterscheidet in den Dingen die sinnliche Erscheinung und das nur mit dem Begriff zu erfassende geistige Wesen des Dinges. Die Erkenntnis kommt nach ihm durch eine Einwirkung der Dinge auf die Seele zustande. Dadurch nimmt die Seele zunächst die sinnlichen Erscheinungsformen der Dinge in sich auf; dann aber *entkleidet sie diese sinnlichen Erscheinungsformen ihrer materiellen Umhüllung, und so werden aus ihnen die begrifflichen geistigen Wesensformen der Dinge.* Wenn nun die Dinge auf uns einwirken, so gehen sie aus dem Zustande der Möglichkeit des Einwirkenkönnens in den Zustand der Wirklichkeit, des wirklichen Einwirkens, über und ebenso, wenn die Seele diese Einwirkung erfährt, so geht sie auch aus dem Zustande der Möglichkeit des Empfangens dieser Einwirkung in den Zustand der Wirklichkeit über (aus der *δύναμις* in die *ἐνέργεια*). Die Einwirkung nun, die von den Dingen ausgeht und welche von der Seele empfangen wird, ist eine und dieselbe, und darum sind auch die von der Seele empfangenen sinnlichen Formen mit den sinnlichen Formen der Dinge eins und dasselbe; und dasselbe gilt natürlich auch von den geistigen Wesensformen. Auf Grund dieser *Identität der Formen der Dinge in der Seele und der*

Formen der Dinge in ihnen selbst kommt nun nach Aristoteles die Erkenntnis zustande. Der Neuscholastiker Willmann in Salzburg sagt, um die beiden Theorien des Aristoteles miteinander zu vereinigen, die Formen der Dinge in der Seele seien Bild und Sache zugleich. (Vgl. „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik" S. VII und 49.)

Recht und Unrecht dieser Theorien.

68. Alle diese Theorien müssen sich in letzter Instanz zu ihrer Aufrechterhaltung auf die individuelle und subjektive Tatsache der Evidenz berufen. Auch wir haben ja die Evidenz zum *psychologischen Ausgangspunkte des eigentlichen Erkennens* gemacht. Wir haben ferner für die Urteile, deren Gegenstand Sach- oder Wortvorstellungen sind, angenommen, dass ihre Gegenstände in der Subjektsvorstellung nicht bloss benannt, sondern auch vorgestellt werden, und dass die Subjektsvorstellungen für diese Gegenstände als *Bilder* betrachtet werden können. Wenn hingegen der Gegenstand des Urteils etwas von allen Vorstellungen Verschiedenes ist, dann wird er durch die Subjektsvorstellung nur bezeichnet, nicht vorgestellt; die Subjektsvorstellung *vertritt* den Gegenstand nur in diesem Falle. Aber das sind alles *psychologische* Erörterungen, die uns wohl *über den Vorgang des Erkennens unterrichten können,* aber nicht das *Recht desselben begründen, seine Gültigkeit erklären.* Deshalb müssen wir der *Logik, die diese Begründung und Erklärung zu geben hat,* im Gegensatz zu den Psychologisten den *Vorrang vor der Psychologie* vindizieren. Die Begründung des Erkennens und seiner Gültigkeit kann nur durch synthetische Urteile apriori in erster Linie durch das Gesetz der Gegenständlichkeit gewonnen werden, die in allen unseren Erkenntnisvorgängen funktionieren, um uns über die Vorstellungen zu wirklichen Gegenständen hinauszuführen. Nicht auf die Evidenz können wir uns zu diesem Zweck berufen, sondern mit Platon und Kant bleibt uns nichts anderes übrig, als die Möglichkeitsbedingungen des Erkennens festzustellen, und eine solche Möglichkeitsbedingung ist das so genannte Gesetz der Gegenständlichkeit.

69. Die *wirkliche* Evidenz bildet den Ausgangspunkt der Erkenntnisvorgänge, sie geht also den Urteilen voran; die

vermeintliche Evidenz kommt nur dadurch zustande, dass wir bei einem blinden, ohne Evidenz gefällten Urteil uns nachträglich einreden, es sei evident. *Die wirkliche Evidenz ist nach unserer Auffassung eins und dasselbe mit dem eigentlichen Erkennen oder dem Einsehen.* Sich auf die Evidenz als Kriterium der Wahrheit berufen, heisst also nichts anderes als sich auf das Erkennen für die Wahrheit des Erkennens berufen. Das Erkennen, Einsehen, geht den Urteilen voran, und wir haben nur den einen Weg, es zu rechtfertigen und zu begründen, dass wir die Möglichkeitsbedingungen desselben feststellen, wie das Platon und Kant getan haben. Im Grunde geht auch der gewöhnliche Mann bei der Begründung seines Erkennens diesen Weg; er beruft sich auf seine Wahrnehmungen: „Ich hab's gesehen, und wenn ich das, was ich sehe, nicht mehr festhalten kann, dann hört alles auf.“ Er will sagen: Dann ist es um die Möglichkeit des Erkennens geschehen. Als Philosophen würden wir so sagen: Dann ist der Begriffsdichtung, der Ableitung aller Erkenntnisse aus blossen Begriffen, Tür und Tor geöffnet. Wenn jemand dasselbe Ding für blau und nicht für blau erklärt, dann sagt der gewöhnliche Mann: „Das ist unmöglich; wenn etwas zugleich so und nicht so sein kann, dann hört ja alles auf.“ Als Philosophen sagen wir: Wenn das Gesetz des Widerspruchs nicht für die wirkliche Welt gilt, wenn es in der Wirklichkeit etwas Widersprechendes geben kann, dann ist die Möglichkeit des Erkennens aufgehoben. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 81.)

Qualitative Unterschiede des Urteils.

70. Nach der *Qualität* teilen wir die Urteile ein in *bejahende und verneinende.* Das sind aber nicht Einteilungsglieder, die einander *gleichberechtigt nebengeordnet* wären oder auf einer Stufe ständen. Das negative Urteil setzt immer den Versuch oder den Vollzug des entsprechenden bejahenden Urteils voraus; es ist die *Negation eines bejahenden Urteils.* Das Fürfalschhalten, dass etwas ist oder so ist, ist im Grunde auch ein Fürwahrhalten, dass dieses Urteil falsch ist, setzt also immer ein Fürwahrhalten voraus. Wir können nicht wahrnehmen, dass etwas nicht vorhanden ist; wenn wir diese

Redensart gebrauchen, dann setzen wir immer *ein Erinnerungsurteil, das dort etwas früher vorhanden war, oder ein Vorstellungsurteil, dass dort etwas vorhanden sein sollte,* voraus, und so kommen wir dann zu den negativen Urteilen: Der Schüler A ist nicht anwesend, das Kleid hat ein Loch, die Börse ist leer.

71. Das bejahende und verneinende Urteil bezüglich desselben Gegenstandes schliessen einander aus. Das verlangt das Gesetz des Widerspruchs. Wir formulieren es hier in folgender Weise: *Wenn von zwei Urteilen das eine dasselbe bejaht, was das andere verneint, so ist notwendigerweise eins von beiden falsch; sie können nicht beide wahr sein.* Hieran schliesst sich dann die Formulierung eines weiteren Gesetzes, das wir als Gesetz des ausgeschlossenen Dritten bezeichnen: *Wenn von zwei Urteilen das eine dasselbe bejaht, was das andere verneint, so ist notwendigerweise eins von beiden wahr,* sie können nicht beide falsch sein. Wäre das der Fall, dann wäre die Wahrheit ein über beiden stehendes Drittes. Dieses Dritte wird hier also ausgeschlossen. Beide Gesetze gehen von der Voraussetzung aus, dass wir die Wahrheit nur in Urteilen erkennen können und fassen alle Urteilsmöglichkeiten bezüglich eines Gegenstandes ins Auge.

72. Durch das negative Urteil unterscheiden wir die Dinge voneinander. Wenn wir sagen: a und b sind verschieden, so wird das Urteil vorausgesetzt: a ist nicht b. Dieses Nichtsein des einen gegenüber dem anderen, das in der Endlichkeit und Beschränktheit aller Dinge und Begriffe seinen Grund hat, ist die crux philosophorum. Man könnte denken, a ginge eine Strecke fort und wäre insofern bloss seiend, wo es aber endete, beginne sein Nichtsein oder beginne b. Aber wir sehen sofort ein, dass das a nicht erst bei seinem Ende „nicht b" ist, sondern durch und durch von Anfang bis zu Ende ist in ihm das „a sein" und das „nicht b sein" gemischt. Man könnte denken, die Pflanze sei *als Pflanze* bloss seiend, inbezug auf das Pferd aber nichtseiend: Die Pflanze ist „nicht Pferd". Aber wieder gilt, dass *die Pflanze auch als Pflanze „nicht Pferd"* ist, dass in ihr Sein und Nichtsein gemischt ist. Diese Schwierigkeit kam schon sehr früh den Philosophen zum Bewusstsein. Parmenides

zog daraus den Schluss, dass es nicht zwei Dinge geben könne, weil man sonst das Nichtsein für seiend halten müsse. Heraklit nahm umgekehrt an, dass in allen Dingen Sein und Nichtsein miteinander gemischt sei, und dass deshalb gar kein Seiendes existiere, sondern nur ein Anderswerdendes, ein Etwas, das in sein Gegenteil umschlägt. Hegel machte das seiende Nichtsein zum Prinzip seiner Philosophie und erklärte diesen den Dingen immanenten Widerspruch für den Grund der Entwicklung der Dinge; es ist eine *Entwicklung durch den Gedanken*, verschieden von der *Entwicklung durch den Kampf ums Dasein* und die Anpassung, von der Darwin redet. Es fragt sich: Können wir und wie sollen wir diese offenbar vorhandene Schwierigkeit lösen? Wenn wir sagen: a ist gleich b, so leuchtet uns ein, dass dieses Gleichsein weder zum Inhalt von a, noch zum Inhalt von b etwas hinzufügt, dass a bleibt, was es ist, wenn b aufhört zu existieren, und b, wenn a aufhört zu existieren. Die Gleichheitsbeziehung kann also weder in a noch in b ihren Grund haben. Sie muss ihren Grund haben, wie Kant 1770 in seiner Inauguraldissertation: De mundi sensibilis et intellegibilis forma et principiis bereits lehrte, in einem über den beiden Gliedern stehenden Dritten. Dasselbe gilt nun auch, wenn wir a von b unterscheiden. Auch die Verschiedenheit des a von b und des b von a kann weder in a, noch in b ihren Grund haben. Auch für sie müssen wir auf ein über beiden stehendes Drittes mit Kant rekurrieren. Da nun alle Dinge in der Welt von allen verschieden sind, so muss dieses Dritte, wie Kant sagt, ein Allumfassendes, Unendliches sein. Ob wir dadurch die Schwierigkeit wirklich lösen, das werden wir näher zu untersuchen haben in der speziellen Logik bei der Begründung der Theologie.

Quantitative Unterschiede der Urteile, Folgerungen und Schlüsse.

73. Der *Quantität* nach scheiden wir die Urteile in *allgemeine* (Alle Menschen sind sterblich) und *partikuläre* (Einige Menschen sind sterblich). Die singulären Urteile gehören zu den allgemeinen, wenn sie konstante Merkmale eines Individuums aussagen, zu den partikulären, wenn dies nicht der Fall ist. Sofort verbinden wir die Einteilung nach der Qualität

mit der Einteilung der Quantität und unterscheiden so *allgemein bejahende Urteile a* (affirmo), *partikulär bejahende Urteile i* (affirmo), *allgemein verneinende Urteile e* (nego), *partikulär verneinende Urteile o* (nego).

74. Die Schlusstheorie der gewöhnlichen Logiker beruht nun auf der Unterscheidung von Urteilen a e i o. *Folgerung* nennen wir die Ableitung eines Urteils aus einem andern, *Schluss* die Ableitung eines Urteils aus zwei anderen. *Folgerungen* können zustande kommen durch *Umkehrung* der Urteile, indem wir *das Prädikat zum Subjekt machen*. Beispiele: Erstens. Alle Menschen sind sterblich (a). Folgerung: Einige Sterbliche sind Menschen. Zweitens. Kein Metall ist durchsichtig (e). Folgerung: Nichts (kein) Durchsichtiges ist Metall. Drittens. Einige Parallelogramme sind regelmässige Figuren (i). Folgerung: Einige regelmässige Figuren sind Parallelogramme. Die Umkehrung von a geht nur mit einer Quantitätsänderung vor sich, die Umkehrung von e und i geschieht auch ohne Quantitätsveränderung. Auch durch Kontraposition, bei der wir das Prädikat zum Subjekt machen, dieses Subjekt negieren und die Qualität ändern, gewinnen wir neue Urteile: „Alle Menschen sind sterblich" ist kontraponiert: „Kein Unsterblicher ist ein Mensch" oder: „Kein Metall ist durchsichtig" ist kontraponiert: „Einiges Undurchsichtige ist Metall". a wird kontraponiert ohne Quantitätsänderung, e kann nur kontraponiert werden mit Quantitätsänderung. Das Urteil o: „Einige Menschen sind nicht gelehrt" lautet kontraponiert: „Einige Nichtgelehrte sind Menschen.

75. Zu neuen Folgerungen kommen wir, indem wir die Urteile a e i o nach ihren Gegensätzen und nach ihrer Unterordnung gegenüberstellen. Urteil a: „Alle Menschen sind sterblich" ist so konträr entgegengesetzt dem Urteil e: „Kein Mensch ist sterblich". Urteil i: „Einige Menschen sind sterblich" ist untergeordnet dem Urteil a: „Alle Menschen sind sterblich". Urteil o: „Einige Menschen sind nicht sterblich" ist untergeordnet dem Urteil e: „Kein Mensch ist sterblich". *Urteile a und e in diesem Sinne stehen am weitesten von einander ab und heissen deshalb konträr entgegengesetzte Urteile; i und o heissen subkonträr entgegengesetzte Urteile; a und o und ebenso e und i heissen kontradiktorisch entgegengesetzt, und nun gelten*

die Regeln: Aus der Wahrheit eines Urteils folgt die Falschheit seines konträren Gegenteils. Aus der Falschheit eines Urteils folgt die Wahrheit seines subkonträren Gegenteils. Aus der Wahrheit eines Urteils folgt die Falschheit seines kontradiktorischen Gegenteils, und aus der Falschheit eines Urteils die Wahrheit seines kontradiktorischen Gegenteils.

76. Aristoteles behandelt in seiner Analytik die Schlüsse im engeren Sinne, bei denen aus zwei Urteilen ein drittes abgeleitet wird. Wenn wir nämlich die Ableitung eines Urteils aus einem andern nicht unmittelbar einsehen, dann bedarf es eines Mittelbegriffs, durch den das Subjekt und Prädikat des abgeleiteten Urteils verbunden und so die Wahrheit desselben erkannt wird. Das Subjekt des abgeleiteten Urteils heisst *Unterbegriff*, das Prädikat des abgeleiteten Urteils *Oberbegriff*. Die beiden Urteile, aus denen das Urteil abgeleitet wird, heissen *Obersatz* und *Untersatz*. In beiden sowohl im Obersatz als im Untersatz muss der Mittelbegriff vorkommen, und im Obersatz wird er verbunden mit dem Oberbegriff, im Untersatz wird er verbunden mit dem Unterbegriff. Beispiel: Obersatz (propositio maior) „Alle Menschen sind sterblich". Untersatz (propositio minor) „Platon ist ein Mensch". Schlussatz (conclusio) „Platon ist sterblich". „Mensch" ist hier terminus medius Mittelbegriff. „Platon" ist der terminus minor Unterbegriff, „sterblich" ist terminus maior Oberbegriff. Nun kann der Mittelbegriff nach Aristoteles (und Galenus 200 n. Chr.) im Obersatz Subjekt und im Untersatz Prädikat sein, das ergibt die *erste Figur*. Er kann auch im Obersatz und Untersatz Prädikat sein, das ergibt die *zweite Figur*. Er kann auch im Obersatz und Untersatz Subjekt sein, das ergibt die *dritte Figur*. Er kann auch im Obersatz Prädikat und im Untersatz Subjekt sein, das ergibt die *vierte Figur*, die Galenus zu den ersteren hinzufügte. Nun kann jedes der beiden Urteile, der Obersatz und der Untersatz, jede der beiden Prämissen ein Urteil a, ein Urteil e, ein Urteil o und ein Urteil i sein. Das ergibt für jede Figur 16 Kombinationen: aa, ae, ai, ao, ee, ea, ei, eo usw., das sind die *Modi der vier Figuren*. Es gibt im ganzen 64 Modi, die nach allgemeinen Regeln auf 32 zurückgeführt werden und nach besonderen Regeln der einzelnen Figuren auf 19. — An die Stelle dieser aristotelischen Urteilstheorie hat dann Bren-

tano eine andere gesetzt. Er betont nämlich, dass das Urteil „alle Menschen sind sterblich“ wie alle Urteile a, sich auf ein negatives Existenzialurteil zurückführen lässt. Es ist gleichwertig dem Urteil: „Es gibt keine unsterblichen Menschen“. So lässt sich auch das negative Urteil e: „Kein Metall ist durchsichtig“ auf ein negatives Existenzialurteil zurückführen: „Es gibt kein durchsichtiges Metall“. An Stelle von a und e können wir uns darum bloss mit e begnügen. Das Urteil i: „Einige Menschen sind gelehrt“ lässt sich auf ein bejahendes Existenzialurteil zurückführen: „Es gibt einige gelehrte Menschen“. Das Urteil o: „Einige Menschen sind nicht gelehrt“ lässt sich ebenfalls, indem wir das „nicht“ zum Prädikat ziehen, auf ein bejahendes Existenzialurteil zurückführen: „Es gibt einige nicht gelehrte Menschen“. So haben wir also an Stelle von i und o bloss das Urteil i und an Stelle von a e i o bloss die Urteile e und i. Hillebrandt hat demgemäss die Schlusstheorie ausgeführt. Riehl endlich unterscheidet Tatsachenurteile und Begriffsurteile und will hiernach drei Arten von Schlüssen aufstellen: Erstens. Beide Prämissen sind Begriffsurteile. Zweitens. Beide Prämissen sind Tatsachenurteile. Drittens. Die eine Prämisse ist ein Begriffsurteil, die andere Prämisse ist ein Tatsachenurteil. (Vgl. Riehl, „Beiträge zur Logik“.)

77. Die Schlüsse und Folgerungen bringen eigentlich nur Notwendigkeitsverhältnisse zwischen den vorausgehenden und nachfolgenden Urteilen zum Ausdruck, Notwendigkeitsverhältnisse, die auch gelten, wenn die vorausgehenden Sätze nicht wahr sind und darum auch die Schlussätze nicht wahr sein können. Das zeigt sich besonders darin, dass sie auf *Bedingungssätze (hypothetische Urteile)* zurückgeführt werden können, die nichts anderes sein können als Ausdrücke für Notwendigkeitsverhältnisse. Sagen wir: „Wenn es regnet, wird der Boden nass“, so behaupten wir weder dass es regnet, noch dass der Boden nass wird, sondern lediglich, dass zwischen dem Vordersatz und Nachsatz ein Notwendigkeitsverhältnis besteht, so dass mit der Wahrheit des Vordersatzes auch die Wahrheit des Nachsatzes, und mit der Falschheit des Nachsatzes auch die Falschheit des Vordersatzes gegeben ist. Das gilt natürlich von allen Schlüssen. Wenn es wahr ist, dass alle Menschen sterblich sind, dann muss auch Petrus sterblich

sein und wenn es falsch ist, dass Petrus sterblich ist, dann muss es auch falsch sein, dass alle Menschen sterblich sind. Den Bedingungssätzen gleichbedeutend sind ihre Verallgemeinerungen: Jedesmal dann oder wann immer es regnet wird der Boden nass. Ganz verschieden von ihnen sind aber die *Begründungssätze:* Weil es regnet wird der Boden nass, in denen die Wahrheit sowohl des Vordersatzes als des Nachsatzes behauptet wird. Sie sind eigentliche Urteile, während die Bedingungssätze, gewöhnlich als hypothetische Urteile bezeichnet, nur die Grundlage des Schlussverfahrens zum Ausdruck bringen. Mit den hypothetischen Urteilen werden gewöhnlich die *disjunktiven* zusammen genannt, die Ausschliessungssätze mit einander ausschliessenden Prädikaten. Das Dreieck ist entweder gleichseitig oder ungleichseitig. Es sind eigentlich keine Urteile, aber ihnen liegen die Urteile zu Grunde, dass die Einteilungsglieder vollzählig sind und dass sie einander ausschliessen. Unter dieser Voraussetzung bringen sie dann zum Ausdruck, dass dem Subjekt eins von den entgegengesetzten Prädikaten notwendig zukomme, auf Grund dessen wir dann schliessen können: Wenn das eine Prädikat ihm zukommt, sind die andern ausgeschlossen, und wenn das eine Prädikat ihm nicht zukommt, muss ihm eins von den andern zugesprochen werden. So kommt auch hier das Schlussverfahren auf Grund der Ausschliessungssätze auf das Schlussverfahren der Bedingungssätze oder hypothetischen Urteile zurück. Die hypothetischen und disjunktiven Urteile werden den kategorischen gegenübergestellt, die wir als die unbedingten oder bedingungslosen, eine absolute Notwendigkeit zum Ausdruck bringenden Urteile bezeichnen können. Alle drei zusammen machen nach Kant die Einteilung der Urteile nach der *Relation* aus. Nach der *Modalität* unterscheidet er dann noch *problematische Urteile:* Urteile des Könnens und Nichtmüssens, *apodiktische* Urteile: Urteile des Müssens und Nichtkönnens. Beispiel: Die Dreiecke können gleichseitig sein, sie brauchen nicht ungleichseitig zu sein, die Dreiecke müssen drei Seiten haben; sie können nicht vier Seiten haben. Aus der Notwendigkeit kann auf die Möglichkeit und aus der Unmöglichkeit auf die Nichtnotwendigkeit geschlossen werden. Diesen Möglichkeits- und Notwendigkeitsurteilen fügt man als drittes Glied der Einteilung

nach der Modalität das Wirklichkeitsurteil oder *assertorische* Urteil hinzu. Da für uns jedes Urteil, dem wir Erkenntniswert zuschreiben, das Nichtandersseinkönnende Notwendige zum Ausdruck bringt, so muss dieses dritte Einteilungsglied ausfallen. Wir können auch von verschiedenen Subjekten dasselbe Prädikat aussagen und die vielen Urteile zu einem Urteil mit mehreren Subjekten zusammenfassen und gewinnen so die Möglichkeit eines Übergangs vom Besonderen oder Einzelnen zum Allgemeinen, den wir als *Induktion* bezeichnen. Aristoteles hat das Beispiel: „Maulesel, Pferde und Menschen haben wenig Galle; Maulesel, Pferde und Menschen sind langlebig". Daraus folgt natürlich nicht, dass alles, was wenig Galle hat, langlebig ist, sondern nur, dass einiges, was wenig Galle hat, langlebig ist. Es ist ein Schluss nach der dritten Figur des Aristoteles, bei dem der Mittelbegriff in beiden Prämissen Subjekt ist. *Die Induktion als Übergang vom Einzelnen auf Alle ist für uns ein Problem.* Wir können endlich auch vom Einzelnen auf das Einzelne übergehen und das geschieht im *Analogieschluss*. Beispiel: Die Erde ist mit Wasser und Luft umgeben und bewohnt. Der Mars ist von Wasser und Luft umgeben, er wird also auch bewohnt sein. Hier wird der allgemeine Satz verschwiegen: Alles was mit Wasser und Luft umgeben ist, ist bewohnt. Fügen wir ihn hinzu, so wird die Analogie ein Schluss nach der ersten Figur.

Vom Besonderen zum Allgemeinen.

78. Die partikulären Urteile: „Einige . . ." haben einen doppelten Sinn. Entweder bedeuten sie „*nur* einige . . ." oder „*wenigstens* einige". Um uns vor vorschnellen übereilten Generalisationen zu schützen, die die gewöhnlichste Erscheinung im Denkleben bilden, müssen wir diese Unterscheidung sorgfältig beachten. Auch die *Mehrheitsurteile*, die *Pluralitätsurteile Sigwart's;* „Der a, die b sind, sind viele, — sind wenige" können uns diesen Dienst leisten. Beispiel: Der Menschen, die behaart sind, der Menschen, die nicht sprechen können, sind wenige. Heisst das „einige" „wenigstens einige" oder der a, die b sind, sind die meisten, so bilden solche partikulären und Mehrheitsurteile eine passende Überleitung zu allgemeinen Urteilen. Häufig beruhen die allgemeinen Urteile auf einer willkürlichen Unter-

scheidung z. B. von dem, was wir als Hochebene oder als Tiefebene ansehen wollen. Häufig auch begnügt man sich mit einem wirklichen Unterscheidungsmerkmal, das aber nicht eigentlich das Wesen des Dinges betrifft, z. B. wenn wir Gold als gelbes Metall mit dem und dem bestimmten spezifischen Gewicht bezeichnen. Am häufigsten oder sehr häufig beruhen die allgemeinen Urteile auf einer blossen Durchmusterung aller Einzelgegenstände, auf die sie angewendet werden können; z. B.: Alle Schüler dieser Klasse sind nach Ausweis ihres Nationale Preussen. Das ist dann das Verfahren der sogenannten *vollständigen Induktion.* Es ist klar, dass wir durch die *vollständige Induktion* nur zu einem *Allgemeinen im schlechten Sinne, im Sinne des Anwendbaren auf alle betreffenden Gegenstände* kommen. Wir nennen deshalb das Allgemeine, das wir durch vollständige Induktion gewinnen, ein *tatsächlich Allgemeines* und unterscheiden von ihm das *begrifflich Allgemeine* oder *Allgemeingültige.* Aber bei weitem in den meisten Fällen ist eine vollständige Induktion nicht möglich. Der Pharmakologe konstatiert in einer Anzahl von Fällen, dass Digitalis den Puls herabsetzt, Phenacetin Fieber beseitigt; aber alle Fälle, die möglich sind, auch die zukünftigen Fälle, kann er nicht ins Auge fassen. Da tritt dann an die Stelle der vollständigen Induktion die unvollständige Induktion. Die Frage ist, ob es sich bei dieser Konstatierung, dass Digitalis den Puls herabsetzt usw. um ein *Gesetz* oder bloss um einen *Zufall* handelt. Setzen wir die *Gewissheit* $= 1$, so ist vor aller Erfahrung die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um ein Gesetz, und die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um einen Zufall handelt, gleich $^1/_2$. Die Sache ändert sich auch noch nicht, wenn wir *eine* Erfahrung machen, dass Digitalis den Puls herabsetzt, aber wenn wir zweimal die Erfahrung machen, dann ist die Wahrscheinlichkeit für das Gesetz doppelt so gross als die Wahrscheinlichkeit für den Zufall, für das Gesetz $= {}^2/_3$, für den Zufall $= {}^1/_3$. Wenn wir dreimal die Erfahrung machen, ist die Wahrscheinlichkeit für das Gesetz dreimal so gross, als für den Zufall, für das Gesetz $^3/_4$, für den Zufall $^1/_4$. Wenn wir hundertmal die Erfahrung machen, so ist die Wahrscheinlichkeit für das Gesetz $^{100}/_{101}$, die für den Zufall $= {}^1/_{101}$. So nimmt also die Wahrscheinlichkeit für das Gesetz, wenn

die Erfahrung sich öfter wiederholt, unverhältnismässig zu. Die Wahrscheinlichkeit grenzt zuletzt an Gewissheit; aber sie bleibt doch immer Wahrscheinlichkeit, und der auf sie aufgebaute allgemeine Satz: „Digitalis setzt den Puls herab“ kann durch eine gegenteilige Erfahrung umgestossen werden. Es ist nun zu beachten wichtig, dass wir uns *mit der vollständigen Induktion niemals zufrieden geben.* Wenn wir den von den regelmässigen Vielflächnern oder Polyedern aufgestellten Satz $f + e = k + 2$ auch bei allen fünf regelmässigen Vielflächnern, bei den Tetraedern, Hexaedern, Oktaedern, Dodekaedern und Ikosaedern, ausprobiert haben, wenn uns so der Satz auch als tatsächlich allgemein gilt, dann bleiben wir dabei nicht stehen; wir wollen einen Beweis, der uns aus dem tatsächlich Allgemeinen ein begrifflich Allgemeines macht; ebenso, wenn wir ausprobiert haben, dass in allen möglichen Fällen sich um eine Münze nur sechs Münzen gleicher Grösse herumlegen lassen. Das mag für uns den Übergang bilden zu den eigentlich allgemeinen Urteilen der Logik, zu den begrifflich allgemeinen Urteilen.

79. Wir verstehen darunter kurz gesagt die in *unserem Denken funktionierenden synthetischen Urteile a priori,* durch die wir über die blossen Vorstellungen hinaus zu wirklichen Gegenständen gelangen, oder welche die Möglichkeitsbedingungen des eigentlichen Erkennens bilden. Der Satz vom Widerspruch, dass es in der Wirklichkeit nichts Widersprechendes gibt, oder der Begriff der Widerspruchslosigkeit der Wirklichkeit ist ein solches begriffliches Allgemeines. Auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, nach dem wir in unseren bejahenden und verneinenden Urteilen die Wahrheit zum Ausdruck bringen können, ist ein solches begriffliches Allgemeines. Alle *Zahlsätze* sind synthetische Urteile a priori und ein begriffliches Allgemeines, Möglichkeitsbedingungen der Arithmetik. Die 2 ist 1 mehr als 1, 1 weniger als 3, die Hälfte von 4 usw., lauter allgemeingültige, für die Wirklichkeit geltende Gesetze. Auch für die Raum- und Bewegungslehre ist, wie wir sehen werden, *das Raum- und Zeitgesetz* ebenso eine Möglichkeitsbedingung wie die Zahlgesetze für die Arithmetik. (Vgl. Berechtigung der Mathematik.) Alle tatsächlich allgemeinen Urteile, kommen in letzter Instanz auf Einzelurteile oder Wahrnehmungs-

urteile zurück, und auch für diese haben wir bereits ein synthetisches Urteil a priori, *dass unseren Empfindungen oder Gesichts- und Tastbildern wirkliche Gegenstände entsprechen,* kennen gelernt. Wie das im Näheren zu verstehen ist, zeigen wir in der Begründung der Naturwissenschaft. In der beschreibenden Naturwissenschaft handelt es sich in letzter Instanz nicht um Einzeldinge sondern um Gattungen und Arten. Die Einzeldinge sind der Naturwissenschaft nur gleichgültige Exemplare. Auch für diese Bestimmung der Gattungen und Arten haben wir ein synthetisches Urteil a priori bereits kennen gelernt, das sogenannte *Gesetz des Zweckzusammenhangs.* Alles in der Natur entwickelt sich, und das heisst, dass das Vorangehende als Bestandteil in dem Nachfolgenden wiederkehrt und zum Aufbau desselben dient, mithin sich zu ihm wie Mittel zum Zweck verhält. Was so vom Niederen und Höheren in der Naturentwicklung gilt, dasselbe gilt auch von den Gattungsmerkmalen und von den Arten. Für die Bestimmung von Gattung und Art ist darum das Gesetz des Zweckzusammenhangs massgebend. Auf diese Weise gewinnen wir für die Natur streng allgemeingültige Begriffe, die jedem Einzelding in der Natur eine nur ihm eigentümliche, unveräusserliche und unübertragbare Stelle anweisen. Natürlich gilt dies nur von Begriffen, die diese Namen verdienen, wie sie die Zoologen und Botaniker anstreben, obgleich sie meist wie wir im gewöhnlichen Denken über mehr oder minder verschwommene Gemeinbilder nicht hinauskommen. Den Satz, dass alle Menschen sterblich sind, können wir natürlich nicht durch vollständige Induktion beweisen, da wir die Menschen der Vergangenheit und Zukunft nicht kennen, aber wir ordnen den Menschen in die Gruppen der Organismen ein und wissen, dass diese Organismen sich bis zu einem bestimmten Höhepunkt entwickeln und dann eine rückläufige Bewegung einschlagen, bis ihre voll entwickelten Kräfte aufgebraucht sind, und so stellen wir mit allem Recht den Satz auf: Alle Menschen sind sterblich.

80. Es bedarf nicht immer eines Durchlaufens einer Reihe von Gegenständen, um zu einem allgemeinen Satz zu gelangen. Nach einem einmaligen Experiment an einem Glase beliebig gewählten Wassers erklärt der Chemiker: Wasser H_2O. Die Naturforscher nennen das einen glücklichen Fall. Warum?

Weil das Wasser in diesem Falle von allem, was ihm nicht wesentlich ist, getrennt angesehen und betrachtet wurde und werden konnte, weil man Wasser vor sich hatte, das seinem streng wissenschaftlichen Begriff, nach dem es eine unveräusserliche, unübertragbare Stelle in der Gesamtwirklichkeit einnimmt, entsprach. Es ist das Gesetz des Zweckzusammenhangs, das uns in letzter Instanz ermöglicht, das Wesentliche, wie es in Gattungs- und Artmerkmalen zum Ausdruck kommt, vom Zufälligen zu unterscheiden. Eine einzige, beliebig gewählte Figur genügt dem Mathematiker, um den Satz, dass im Dreieck die Winkel $= 2 R$ sind, zu beweisen und ferner den Satz $f + e = k + 2$ als allgemeingültig darzutun. Es ist das Raumgesetz, dessen Besonderungen das Dreiecksgesetz und das Gesetz für die regelmässigen Vielflächner bildet, das hier den Blick des Mathematikers von der Zufälligkeit der einzelnen Figur auf den Begriff des Dreiecks und den Begriff des regelmässigen Vielflächners lenkt.

81. Nicht bloss, wenn es sich um Gattungen und Arten und um Einzeldinge handelt, ist das Gesetz des Zweckzusammenhangs massgebend, sondern auch, wenn es sich um das Verhältnis mehrerer Dinge zu einander handelt. Wenn wir auch noch so oft die Erfahrung machen, dass es am Freitag regnet, werden wir doch niemals schliessen, dass es an allen Freitagen regnet. Warum nicht? Weil der Freitag in keinem Zusammenhang steht mit dem Regen. Es besteht zwischen beiden kein Begründungszusammenhang, wonach das eine vom andern abhängig wäre. Der Begründungszusammenhang ist aber sozusagen nur die Umkehrung des Zweckszusammenhangs. Was Grund des von ihm Abhängigen ist, können wir auch als Mittel für dieses Abhängige und dieses Abhängige als seinen Zweck betrachten. Wenn wir einmal erfahren, dass der heisse Ofen die Hand verbrennt und dass das Wasser das Feuer auslöscht, schliessen wir sofort, dass das immer der Fall sein wird. Auch hier ist es das Abhängigkeitsverhältnis, wodurch das eine das andere zerstört, ein Abhängigkeitsverhältnis, das wir auch als Zweckzusammenhang — das Mittel dient hier zur Zerstörung eines andern, während es in andern Fällen zur Erhaltung desselben dient — betrachten müssen, das uns zu diesen Induktionen auf Grund einer einmaligen Erfahrung veranlasst.

Begriffsurteile und Tatsachenurteile.

82. Von den nach dem Gesetz des Zweckzusammenhangs gewonnenen allgemeingültigen Begriffen „Pferd, Hund“ usw. gilt, dass sie volle Wahrheit haben, auch wenn es betreffende Gegenstände garnicht gibt. Wenn beispielsweise die Pferde- und Hunderassen ganz ausgestorben wären, auch dann würde innerhalb der Gesamtwirklichkeit dem Pferd und Hund eine bestimmte, nur ihm eigentümliche, unübertragbare und unveräusserliche Stelle zukommen. Das gilt nun von allen begrifflich allgemeinen Urteilen. Sie sind vollständig wahr, und zwar unbedingt wahr, auch wenn es gar keine entsprechenden Gegenstände gibt, auf die sie angewendet werden können. Wer denkt denn bei dem Satz $2 \times 2 = 4$ oder bei dem Dreieckssatz an Gegenstände, auf welche diese Sätze angewendet werden könnten? Die einen dieser Sätze haben allerdings einen grösseren Umfang als die anderen und können diese letzteren als Umfangsglieder unter sich begreifen. So ist der Cosinussatz allgemeiner als der pythagoreische Lehrsatz und diesem übergeordnet; aber einen besonderen Geltungsbereich können wir darum doch diesen Sätzen nicht zuschreiben.

83. Es ist deshalb vollkommen richtig, dass alle begrifflich allgemeinen Urteile verwandelt werden können in negative Existenzialurteile: „Alle Menschen sind sterblich“ = „Es gibt keine unsterblichen Menschen“, oder: „Alle Dreiecke haben zwei R als Winkelsumme“ = „Es gibt kein Dreieck, bei dem das nicht der Fall wäre“. Aber ganz falsch ist, wenn Marty behauptet, dass diese Urteile darum nur einen *hypothetischen Charakter* hätten. Sie sind an und für sich und unbedingt wahr, mag es auch gar keine Einzelgegenstände geben, auf die sie sich beziehen. *Aber haben sie denn darum keinen Gegenstand? Ganz gewiss. Es ist die Gesamtwirklichkeit, die wie den Widerspruch beim Gesetz des Widerspruchs, so auch das Gegenteil aller dieser Sätze, die für die Gesamtwirklichkeit gelten, ausschliesst.* Es kann in der Gesamtwirklichkeit keine unsterblichen Menschen geben. Diese ausschliessende Beschaffenheit der Gesamtwirklichkeit ist ihr Gegenstand.

84. Worin hat denn nun die Allgemeingültigkeit dieser Urteile ihren Grund? Nicht in einzelnen Gegenständen, auf

die sie angewendet werden können, nicht auch in den einzelnen menschlichen Bewusstseinen, die entstehen und vergehen, von denen sie gedacht werden, *sondern in dem allumfassenden, einheitlichen Bewusstsein, an dem die einzelnen menschlichen Bewusstseine teilnehmen.* Der Ausweg Riehls, die Einzelbewusstseine der Menschen das Ich und Du, nach dem Vorgang der Jnder zu identifizieren und damit die Allgemeingültigkeit dieser Urteile zu begründen, verbietet sich darum, weil ohne Unterscheidung des Ich und Du von einer Ethik keine Rede sein kann. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger" S. 26—27.)

85. Die partikulären Urteile: „Einige Menschen sind gelehrt", „einige Menschen sind nicht gelehrt" sind äquivalent den affirmativen Existenzialurteilen: „Es gibt einige gelehrte Menschen" und „es gibt einige nichtgelehrte Menschen". Ihnen gehen natürlich Wahrnehmungsurteile voran, bei denen es sich immer um Einzelgegenstände handelt: „Das hier ist eine Flasche", „diese Rose hier ist rot". *Diesen Wahrnehmungsurteilen ist eigentümlich, dass in ihnen der dem Subjekt entsprechende Gegenstand als existierend aufgefasst wird. Sie schliessen insofern Existentialurteile ein.* Marty nennt diese Existentialurteile Anerkennungsurteile und behauptet mit Recht, dass Beschaffenheitsurteile, in denen dem Subjekt ein bestimmtes Prädikat beigelegt wird, wie die genannten immer Existentialurteile einschliessen. Keine Zuerkennung, wie er sagt, ohne Anerkennung eines Gegenstandes. Das ist nun der Weg, wie wir zur Annahme der Existenz von Gegenständen ursprünglich kommen. Wir nennen alle diese Urteile *Tatsachenurteile* und unterscheiden sie von den *Begriffsurteilen*, die immer einem negativen Existenzialurteil äquivalent sind, wie wir gesehen haben.

86. Kant erklärt, dass die Existenz nicht eigentlich als Prädikat der Dinge betrachtet werden könne, und man hat daraus mit Unrecht geschlossen (Marty), dass in den Existenzialurteilen: „Gott ist", „Atome existieren" eigentlich gar kein Prädikat vorhanden wäre. *Richtig ist, dass durch die Existenz der Seinsinhalt eines Dinges nicht vermehrt wird.* Die Existenz ist kein *Inhaltsmerkmal* seines Begriffes; aber daraus folgt nicht, dass sie kein Prädikat ist. Auch die Begriffe „Gleich-

heit“ und „Verschiedenheit“ drücken kein Inhaltsmerkmal der gleichen oder verschiedenen Gegenstände aus. Wenn a gleich oder verschieden von b ist, so bleibt a, was es ist, wenn b auch nicht mehr existiert, und b, was es ist, wenn a auch nicht mehr existiert. Wir müssen deshalb den Grund für die Gleichheit und Verschiedenheit der Dinge in einem über beiden stehenden und schliesslich über allem stehenden Dritten suchen. Ähnlich müssen wir auch bezüglich der Existenz verfahren. *Die Merkmale, welche den Begriff eines Dinges ausmachen, haben ihren Grund darin, dass sie von Gott gedacht werden; sie machen das Wesen des Dinges aus, das von Gott gedacht wird. Aber die Existenz des Dinges hat ihren Grund darin, dass das Ding von Gott gewollt wird. Wesen und Existenz muss also sorgfältig unterschieden werden in den Dingen; nur in dem über allen Beziehungsgliedern stehenden Dritten fällt beides zusammen.* (Vgl. „Berechtigung der Theologie.“)

87. Alle unsere Erkenntnisse, sofern ihnen wirklicher Erkenntniswert eignet, sind allgemeingültig für alle Denkenden und darum überzeitlich. Das gilt auch von den Tatsachenurteilen: Dass wir hier jetzt zusammen sind, so kurze Zeit es dauert, ist nur eine Tatsache, wenn das, dass wir jetzt hier zusammen sind, für alle Zeiten gilt, für die ganze Vergangenheit und für die ganze Zukunft. *Überzeitlich* sind darum die Tatsachenurteile sicherlich, aber sie sind auch zugleich *innerzeitlich*; sie drücken etwas aus, was anfängt zu existieren und nur eine Zeit lang dauert. Anders ist es mit den Begriffsurteilen. Sie sind zu gleicher Zeit *überzeitlich* und *ausserzeitlich.* Bei ihnen wird von aller zeiträumlichen Bestimmtheit abgesehen. *Sie haben darum auch keine zeiträumlich bestimmten Einzelgegenstände, aber darum ermangelt der in ihnen ausgedrückte Sachverhalt keineswegs seiner Gegenständlichkeit. Er existiert in dem überzeitlichen Bewusstsein, durch das er gedacht wird; er existiert also auch, wenn es gar keine Welt gäbe, auf welche diese Begriffsurteile angewendet werden könnten.* Das Allgemeingültige, Überzeitliche und damit unser gesamtes eigentliches Erkennen hat, wie wir sehen werden, in dem allumfassenden überzeitlichen Bewusstsein, dem über allen Beziehungen stehenden Dritten Kants, in Gott, seinen Grund. Streng genommen erkennen wir garnicht Einzelgegenstände,

wir legen ihnen Prädikate bei und können diese Prädikate wieder zu Subjekten machen, ihnen wieder Prädikate beilegen, und das, was wir so erkennen, sind eigentlich lauter Beziehungen. Die Einzelgegenstände lösen sich uns in Beziehungen auf. Wenn wir sie existierend nennen, dann ordnen wir sie der Gesamtwirklichkeit ein; wenn wir ihnen bestimmte Prädikate zuschreiben, dann weisen wir ihnen innerhalb der Gesamtwirklichkeit eine bestimmte Stelle ein. Immer handelt es sich um Beziehungen, um das System der Wahrheit. Das ist in letzter Instanz der eigentliche Gegenstand des Erkennens. Dieses System der Wahrheit ist auch der Gegenstand der Begriffsurteile.

88. Riehl in seinen Beiträgen zur Logik will die Begriffsurteile nicht als eigentliche Urteile gelten lassen; er nennt sie begriffliche Sätze und stellt sie damit auf eine Stufe mit den Definitionen. Diese begrifflichen Sätze sollen es nur mit der *Welt der Bedeutungen* zu tun haben, mit den Beziehungen der Begriffe zu einander. Hingegen handelt es sich nach ihm bei den Tatsachenurteilen um die *Welt der Anschauungen*; sie allein haben darum eigentliche Gegenstände. Es gibt also nach Riehl keine anderen als Einzelgegenstände, die zeiträumlich bestimmt sind. Aber Riehl vergisst, dass wir zu diesen Einzelgegenständen nur kommen durch die allgemeingültigen, wahren, partikulären und Wahrnehmungsurteile. *Nur unter Voraussetzung der Allgemeingültigkeit und Wahrheit dieser Urteile führen sie uns zu wirklichen Gegenständen. Die Allgemeingültigkeit und Wahrheit ist insofern die Bedingung der Existenz.* Aber allgemeingültig und wahr sind die Begriffsurteile ebensogut wie die Tatsachenurteile und mehr noch als sie; sie sind nicht bloss überzeitlich, sondern auch ausserzeitlich; *sie haben auch einen Gegenstand in der Beschaffenheit der Gesamtwirklichkeit und weiterhin dann im göttlichen Denken.* Riehls Anschauung kommt auf die Natorps und seiner Anhänger zurück. Diese meinen nämlich wie Marty, dass die Begriffsurteile nur unter der Voraussetzung möglich seien, dass es Einzelgegenstände gibt, auf die sie angewendet werden können. Der Satz: „Alle Menschen sind sterblich“ soll nur dann Gültigkeit haben, wenn es wirklich Menschen gibt. Diese Philosophen vergessen, dass auf diese Weise die

Begriffsurteile den Charakter *absoluter Gültigkeit einbüssen, dass z. B. die reine Mathematik auch nur als angewandte möglich ist.* Empfindungen sind es, auf die in letzter Instanz diese Philosophen die Begriffsurteile einzig und allein angewendet wissen wollen. Empfindungen sind aber subjektiv, verschieden bei verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten; sie sind nur *relativ wahr, und wenn die Gültigkeit der begrifflichen Urteile von ihrer Anwendbarkeit auf Empfindungen abhängt, dann ist es auch um die Absolutheit der begrifflichen Urteile geschehen.*

Kritik der herkömmlichen aristotelischen Schlusslehre.

89. Wir geben sie im Anschluss an die vortrefflichen Beiträge zur Logik von Riehl. Ein Schluss muss sorgfältig unterschieden werden von der Assoziation. Anblick einer Orange, Erinnerung an ihren Geschmack, Essen der Orange = Assoziation, die auch bei den Tieren vorkommen kann. Dasselbe als Schluss hingegen lautet: Dies sieht aus wie eine Orange; eine Orange schmeckt angenehm, also schmeckt dies auch angenehm. Wichtig ist, dass es keine unbewussten Schlüsse gibt; denn in allen Schlüssen *liegt das Bewusstsein einer Unverträglichkeitsbeziehung der Bejahung der Prämissen mit der Verneinung des Schlusssatzes; oder der Verneinung des Schlusssatzes mit der Bejahung der Prämissen* zugrunde. Der Schluss besteht in der Behauptung dieses Unverträglichkeitsverhältnisses. *Der Schluss ist demnach ein Urteil.* Der Einwand Stuart Mills gegen die Gültigkeit des Schlusses, weil der Schluss einen Zirkel enthalte, besteht nicht, oder nicht immer zu recht. Es gibt freilich in der Logik angeführte Schlüsse, wie: Alle Schüler dieser Klasse sind preussischer Nationalität, folglich ist auch der Schüler Schmidt preussischer Nationalität, die im wirklichen Leben von keinem gezogen werden. Wenn der allgemeine Satz auf einer Durchmusterung aller Fälle beruht, dann ist selbstverständlich keine Rede davon, dass wir noch einen Schluss auf die einzelnen Fälle ziehen. Aber ganz anders verhält sich die Sache, wenn der allgemeine Satz nicht ein bloss *tatsächlich allgemeiner, wie die auf Durchmusterung der einzelnen Fälle beruhender ist, sondern ein begrifflich allgemeiner.* Hier ist

der Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere durchaus am Platze.

90. Es fragt sich, worin eigentlich der nervus probandi, die Kraft des Schlusses liegt? Aristoteles behauptet *in der Identität des Mittelbegriffes.* Der Mittelbegriff muss im Ober- und Untersatz in demselben Sinne genommen werden, sonst entsteht nach der alten Logik eine quaternio terminorum und ein Schluss ist unmöglich. Es gibt nun aber eine Reihe von Schlüssen, in denen der Mittelbegriff nicht in demselben Sinne genommen wird, und die doch gültige Schlüsse sind. Z. B. die Sonne beleuchtet die Planeten, die Erde ist ein Planet, folglich beleuchtet die Sonne die Erde. Der Genuss von Giften ist schädlich, Arsenik ist ein Gift, folglich ist Arsenik schädlich. Niemand wird behaupten, dass Genuss von Giften und Gift, Planeten als Objekt und Planeten als Prädikat dasselbe bedeuten. P ist schwerer als q, p ist leichter als s, folglich ist s schwerer als q, p leichter und p schwerer kann unmöglich als Mittelbegriff in demselben Sinne betrachtet werden. Deshalb stellen wir die andere Regel auf: *Die Kraft des Schlusses liegt in der Identität des Objektes, das durch den Subjektsbegriff bezeichnet wird,* z. B. was das Pendel verlängert, verlangsamt seinen Gang. Die Wärme verlängert das Pendel. Also verlangsamt die Wärme den Gang des Pendels. Hier ist der Gegenstand die Wärme und in diesem identischen Gegenstand sind Verlängerung des Pendels und Verlangsamung seiner Bewegung miteinander verbunden.

91. Aristoteles behauptet: Der Mittelbegriff muss immer Ursache des Prädikates des Schlusssatzes sein. Das hängt mit seiner Metaphysik zusammen, nach der das Wesen der Dinge im Dinge selbst die Ursache seiner Eigenschaft ist, oder das Ding als Entelechie sich in seine Eigenschaften differenziert. Manchmal trifft das zu. In dem bekannten Beispiel: Alle Menschen sind sterblich, Sokrates ist ein Mensch, folglich ist Sokrates sterblich; stirbt Sokrates an seinem Menschsein. Das Menschsein des Mittelbegriffes ist die Ursache seines Sterblichseins. Das Menschsein insofern der Mensch ein Organismus ist, ist die Ursache, das Sterblichsein die Folge. Aber ich kann auch sagen: Was sterblich ist, ist organisch, nun ist das

Tier sterblich, folglich ist es organisch. Hier ist der Mittelbegriff die Folge, nicht die Ursache.

92. Auch das ist nicht richtig, wenigstens gilt es nicht allgemein, was Aristoteles von der Unterordnung des Subjekts des Schlusssatzes unter den Mittelbegriff sagt. In Schlüssen: A = B, B = C, folglich A = C, oder A ist die Ursache von B, B von C, folglich A die Ursache von C ist von einer Unterordnung des Subjektes des Schlusssatzes unter den angeblichen Mittelbegriff B gar keine Rede. Es sind das überhaupt keine Schlüsse, die der aristotelischen Schlusslehre entsprechen; die Urteile sind schon nicht in der Form der aristotelischen; denn dann müsste ich sagen: A und B sind gleich, B und C sind gleich, folglich sind auch A und C gleich. Oder A und B stehen im Ursachenverhältnis, B und C stehen im Ursachenverhältnis, folglich stehen auch A und C im Ursachenverhältnis. Aber da könnte ich wie die Regel der dritten Figur lehrt, gar keinen Schluss ziehen. Wollte ich als Obersatz für beide Schlüsse annehmen: Wenn zwei Grössen einer dritten gleich sind, dann sind sie untereinander gleich, und was die Ursache der Ursache ist, ist die Ursache der Sache selbst, so würde ich vergessen, dass diese Sätze nur die Regel angeben, nach der das Schlussverfahren geschieht, keineswegs aber einen Obersatz des Schlusses bilden können. Auch das ist nicht ohne Einschränkung richtig, dass der Oberbegriff immer das Prädikat des Schlusssatzes ausmacht. Sage ich: Die Babylonier beteten die Sonne an, die Sonne ist ein lebloses Ding, folglich beteten die Babylonier ein lebloses Ding an, so ist lebloses Ding einmal Prädikat im Untersatz und dann Objekt im Schlusssatz, hat also nicht denselben Sinn. Sage ich: Karl I. wurde hingerichtet, Karl I. war ein König, folglich ist ein König hingerichtet worden, so ist in diesem Falle das Prädikat des Schlusssatzes nicht einfach dasselbe mit dem Oberbegriff. Um darüber klar zu werden, dass die mathematischen Schlüsse vor allen sich den Regeln des Aristoteles nicht fügen, denke man nur daran, dass sie sich alle in Gleichungen vollziehen und durch mannigfaltige Umformungen dieser Gleichungen zustande kommen. $a^2 + b^2 = r^2$; $\frac{a^2}{r^2} + \frac{b^2}{r^2} = 1$. Dazu die Definition zu Cosinus und Sinus ergibt $\cos^2\alpha + \sin^2\alpha = 1$. Wer will diese so ganz

heterogenen Prämissen eines Schlusses auf die aristotelischen Formen zurückführen?

93. Wir unterscheiden drei Arten von Schlüssen: Erstens. Schlüsse aus begrifflich allgemeinen Prämissen. Zweitens. Schlüsse aus begrifflich allgemeinen Obersätzen, deren Untersatz ein Tatsachenurteil bildet. Drittens. Schlüsse aus blossen Tatsachenurteilen.

94. Was die Schlüsse angeht, die aus bloss begrifflich allgemeinen Sätzen bestehen, so gehören zu ihnen erstens alle durch mathematische Gleichungen vollzogenen Schlüsse der Kreislehre usw.; zweitens eine Reihe von Schlüssen der ersten Figur, z. B.: Alles Organische ist sterblich, der Mensch ist organisch, also ist der Mensch sterblich. Alle drei Sätze sind begrifflich-allgemein. Ebenso: Alle Bäume sind Pflanzen, alle Eichen sind Bäume, also sind alle Eichen Pflanzen. Flüssigkeiten in kommunizierenden Röhren stehen im Gleichgewicht. Das Grundwasser bildet solche Flüssigkeiten. Also hat das Grundwasser gleiches Niveau. Auch diese drei Sätze sind begrifflich-allgemein. Desgleichen die Beweisgründe für den pythagoreischen Lehrsatz. Wenn ich den Satz vom Grundwasser nun auf ein bestimmtes Grundwasser, den Satz des Pythagoras auf ein bestimmtes Dreieck anwende, und nun schliesse: Hier steht das Grundwasser in gleicher Höhe, dieses Dreieck entspricht dem Satz des Pythagoras, dann bin ich übergegangen aus der ersten Art der Schlüsse zu der zweiten. Ich habe nicht mehr begrifflich allgemeine Sätze erschlossen, sondern eine Tatsache, ein Tatsachenurteil gefällt, aber dieses nicht nur in seiner Wirklichkeit, sondern auch zugleich in seiner Notwendigkeit erkannt. In den durch mathematische Gleichungen gewonnenen Schlüssen der ersten Art gibt es keine Ober- und Untersätze. In den unter zweitens angeführten Schlüssen nach der ersten Figur, die auch der ersten Art von Schlüssen angehören, gibt es allerdings Obersätze. Das gilt nun ganz allgemein für die Schlüsse der zweiten Art. Hier ist der begrifflich-allgemeine Satz der Obersatz, das Tatsachenurteil der Untersatz, und daraus wird auf die Wirklichkeit und Notwendigkeit der Tatsachen geschlossen.

95. Zu diesen Schlüssen der zweiten Art gehören auch die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse. Wenn es regnet

wird es nass, nun regnet es, folglich wird es nass. Ein Dreieck ist entweder gleichseitig oder ungleichseitig. Nun ist das Dreieck nicht gleichseitig, folglich ist es ungleichseitig (tatsächlich und notwendig). Auch die Analogieschlüsse mit verschwiegenem Obersatz gehören hierher; z. B.: Die Erde ist mit Wasser und Luft umgeben und bewohnt, der Mars ist auch mit Wasser und Luft umgeben, folglich ist er auch bewohnt. Der verschwiegene Obersatz heisst: Alles was von Wasser und Luft umgeben ist, ist bewohnt. Das Charakteristische derselben besteht darin, dass aus einem begrifflich-allgemeinen Obersatz und einem Tatsachenurteil, das den Untersatz bildet auf eine Tatsache, die wirklich und zugleich notwendig ist, geschlossen wird.

96. Die grössten Schwierigkeiten bereiten uns die Schlüsse der dritten Art, die aus lauter Tatsachenurteilen wieder ein Tatsachenurteil ableiten, das im Gegensatz zu unserer Auffassung nach Riehl nicht die Notwendigkeit zu seinem Prädikate hat, obgleich die Ableitung, wie alle Ableitungen, eine notwendige ist. Sage ich: Karl I. wurde hingerichtetet, Karl I. war ein König, folglich gibt es wenigstens einen Fall, in dem ein König hingerichtet wurde. Der Hintergedanke ist: Also ist der Satz „Kein König kann hingerichtet werden“ falsch. Man würde vergebens suchen in den beiden aus Tatsachenurteilen bestehenden Prämissen dieses Schlusssatzes einen Obersatz zu entdecken, einen Oberbegriff, der dem Subjektsbegriff des Schlusssatzes übergeordnet wäre. Auch ist wie Riehl meint, der Schlusssatz gar nicht notwendig, obgleich er sich notwendig ergibt aus den beiden Prämissen. Andere Beispiele für diese dritte Art sind: Magnesium schwimmt auf dem Wasser, Magnesium ist ein Metall, demnach ist der Satz falsch, dass kein Metall schwimmt. Der Diamant ist verbrennlich, der Diamant ist ein Mineral, also ist es falsch, dass die Eigenschaft eines Minerals die Verbrennlichkeit ausschliesst. In allen diesen Fällen handelt es sich um die Gewinnung partikulärer oder singulärer Urteile, durch welche die Falschheit eines behaupteten allgemeinen Satzes ins Licht gestellt wird.

97. Aus dem Satze: „Es gibt Fixsterne mit Eigenbewegung“, können wir statt des negativen Schlusses: Also sind nicht alle Fixsterne an einen bestimmten Ort gebunden,

auch den positiven Schluss ziehen: „Also gibt es vielleicht gar keine Fixsterne“. Sie haben alle Bewegung. Das ist dann der Wahrscheinlichkeitsschluss nach der Induktionstheorie. Auch dieser Wahrscheinlichkeitsschluss muss zu den Schlüssen dieser dritten Art gerechnet werden. Das durch die Induktionstheorie gewonnene, wahrscheinliche Urteil ist natürlich nur ein tatsächlich allgemeines. Auch Analogieschlüsse gewisser Art müssen hierher gerechnet werden. Substanzen wie Öl, Balsam mit hohem Brechungsindex im Verhältnis zu ihrer Dichtigkeit zeigen zugleich eine leichte Verbrennlichkeit. Wir schliessen daraus nicht bloss nach der dritten Figur, dass einiges, was eine leichte Verbrennlichkeit zeigt, auch einen hohen Brechungsindex hat, sondern gehen weiter und schliessen auf einen ursächlichen Zusammenhang dieser beiden Eigenschaften. Hier wird nicht etwa ein Obersatz verschwiegen, wie bei dem früheren Analogieschlusse, sondern der allgemeine Satz: „Eigenschaften, die an demselben Subjekt, oder an vielen Subjekten verbunden auftreten, stehen im ursächlichen Zusammenhang“, ist erst das Ergebnis dieses Analogieschlusses. Endlich gehören zu diesen Analogieschlüssen auch die sogenannten historischen Schlüsse. Wenn A früher ist als B, oder gleichzeitig ist mit B, und B früher als C oder gleichzeitig mit C, dann ist auch A früher als C oder gleichzeitig mit C; Schlüsse, die in keiner Weise auf die aristotelischen Modi zuzückgeführt werden können. Wir finden in einer noch ungestörten Lagerung der Quartärzeit bearbeitete Kiesel. Wir schliessen daraus sofort: In der Quartärzeit muss es Menschen gegeben haben. Der Obersatz ist: Bearbeitete Kieselsteine und Menschen gehören zusammen. Das wäre ein historischer Schluss, der zu der zweiten Art von Schlüssen zu rechnen wäre. Aber die Schlüsse nach den zuerst angegebenen Schemen, sind nicht von dieser Art; sie haben eigentlich keinen Obersatz.

Inspiration oder Eingebung.

98. Wir hören oder lesen oft den Satz: Es kam über mich wie eine *Offenbarung* und haben ohne Zweifel alle schon etwas Ähnliches, wie dieser Satz ausdrückt, erlebt. Ein Gedanke taucht in uns auf, der uns in einem einzelnen Falle Licht gibt, oder über ein ganzes Gebiet Licht ausbreitet. Das

ist es, was wir mit dem Worte Inspiration oder Eingebung bezeichnen wollen. Wir gewinnen dadurch keine Erkenntnisse, es ist nur ein *Kennenlernen* von Gedanken, deren Wahrheit vorläufig oder überhaupt dahingestellt bleibt. Ohne Zweifel gibt es eine *künstlerische Inspiration*. Wir lernen die Idee kennen, die der Künstler in seinem Werke hat verkörpern wollen und sein Werk wird uns dadurch verständlich. Immer gehen wir dabei mit Platon vom Gedanklichen zum Sinnlichen, vom Gesetze zu seiner Darstellung über, *das Sinnliche ist uns nur das Schwungbrett, mit dem wir uns zu der Idee erheben, aber erst die Idee macht uns das Sinnliche verständlich*, trotzdem die Idee in ihrer Wahrheit unbewiesen ist und vielleicht unbeweisbar bleibt. In der schaffenden Tätigkeit des Künstlers hat die Idee die erste Rolle gespielt, sie hat sich seine Phantasie dienstbar gemacht und an ihrer Schöpferkraft teilnehmen lassen. Diese schöpferisch gewordene Phantasie schaltet ihr gemäss mit dem sinnlichen Stoffe ihn formend und gestaltend. Wenn dem Kunstwerk wirklich eine Idee zugrunde liegt, so wird man diese Idee seines Schöpfers auf eine Inspiration oder Eingebung zurückführen müssen. (Vgl. meine Schrift: „Grundzüge der Erkenntnistheorie“ 1901 S. 77—79.)

99. Können wir auch von einer *wissenschaftlichen Inspiration* reden? Ohne Zweifel müssen wir es! Wird das Forschungsergebnis, zu dem man nur mühsam durch langwierige Arbeit gelangt, nicht meistens schon mit vorausschauendem Blicke vorweggenommen, und ist nicht dieser vorausschauende, das Ergebnis vorwegnehmende Blick der Ansporn, der uns zur Forschungsarbeit drängt, und das Licht, das uns hierbei leitet? Alle grossen wissenschaftlichen Entdeckungen, wie alle Entdeckungen überhaupt, scheinen so auf ursprünglichen Intuitionen zu beruhen, die vielfach Eingebungen sind. Das Ergebnis wird oft erst auf sehr verwickelten und verschlungenen Wegen gewonnen, und doch steht es uns von Anfang an deutlich vor der Seele. Wie ist das zu erklären, wenn das Ergebnis nicht eine Eingebung, Inspiration ist? Wir sprechen davon, dass uns Gedanken einfallen, wodurch der Fortschritt im Denken vielfach bedingt ist. Oft sind das freilich nur Reminiscenzen aus der Lektüre, aus den Gesprächen mit anderen, oft nur mehr oder minder berechtigte Verallgemeine-

rungen, oft blosse Assoziationen. Aber wir wissen auch, dass das keineswegs immer der Fall ist. Nicht selten tritt uns ein Gedanke, der gleichsam aus der verborgenen Tiefe unseres Inneren auftaucht, als etwas durchaus Neues entgegen, für das wir in unserem bisherigen Geistesleben vergebens nach Anknüpfungspunkten suchen. Solche Gedanken werden wir doch Eingebungen nennen müssen.

100. Nimmt man an, dass es künstlerische und wissenschaftliche Inspirationen gibt, so wird man auch den religiösen Inspirationen seine Anerkennung nicht versagen können. Die Religion ist, ganz allgemein gefasst, das Bewusstsein von der Verbindung des Menschen mit Gott und ein auf Grund dieses Bewusstseins eingeleiteter Verkehr des Menscheu mit Gott, der in der *rückhaltlosen Hingabe des Willens, der Person, des ganzen Wesens an Gott* seinen Grund hat und in *einer persönlichen Beziehung zu Gott* besteht. Wird dann unter Gott, wie es in der Religion der Fall ist, das über der Welt der Erscheinungen erhabene Wesen verstanden, in dem alles wirkliche Sein und alle Wahrheit ihren Grund hat, so ist begreiflich, dass gerade auf religiösem Gebiete die Inspirationen die grösste Rolle spielen. Sie sind von der Religion ihrem wahren Wesen nach unabtrennbar. Das kann man nur leugnen, wenn man dieses Wesen völlig verkennt oder in sein Gegenteil verkehrt. In allen weltbewegenden Religionen treten *Seher*, *Propheten* auf, die sich solcher von Gott empfangener Inspirationen rühmen. Sofern sie eine neue religiöse Bewegung herbeiführen, nennen wir sie Gründer, Stifter der Religionen oder Verbesserer, Reformatoren. Der Inhalt ihrer Inspirationen sind keineswegs, nicht einmal grösstenteils, Zukunftsbilder, sondern *die ganze Natur und Menschenwelt umspannende Gedanken*, die über das eigentliche Wesen und die Wahrheit der Dinge, d. h. über ihre Stellung und Bedeutung für die Gesamtheit des Wirklichen oder im System der Wahrheit Licht verbreiten. Sie haben deshalb zu allen Zeiten das lebhafte Interesse der Philosophen geweckt, denen es um die Erkenntnis des Wesens und der Wahrheit der Dinge zu tun war. Allerdings sind diese Gedanken in erster Linie praktischer Natur, denn die Religion ist eine *praktische, das Gefühl und den Willen angehende Angelegenheit. Aber sie schliessen die umfassendsten und be-*

stimmtesten theoretischen Voraussetzungen ein, ohne die sie Halt und Bestand verlieren und bei deren Veränderung sie selbst völlig verändert werden. Und diese theoretischen Voraussetzungen sind nicht etwa darum wahr, weil sie sich praktisch für das Gefühl und den Willen bewähren. Der *Wert* der Praxis liegt gerade darin, dass diese Voraussetzungen wahr sind. Wie alles in der Welt, so erhält auch sie ihren Wert nur durch die Wahrheit, die sie natürlich nicht verbürgen und garantieren kann. *Es ist eine den Religionsbegriff verflachende und entleerende Auffassung, wenn man erklärt, die Religion bestehe in blossen Gefühlen, und wenn man sie in diesem Sinne mit Gesinnungen verselbigt.* Als ob Gesinnungen ohne theoretische Grundlagen denkbar wären! Gewiss, das Wesen der Religion, ihr Herz und ihre Seele besteht nicht in theoretischen Anschauungen, nicht in Lehren, sondern in der persönlichen Hingabe der Menschen an Gott, in dem Opfer seiner selbst. Aber wie verschieden ist doch die stoische Hingabe an den Weltlauf, die auch von den Stoikern als Gehorsam gegen Gott bezeichnet wird, und die christliche Ergebung in den Willen Gottes! Worin liegt die Verschiedenheit? Nun darin, weil die diesen Gesinnungen zugrunde liegende Lehre eine andere ist. *Heilswahrheiten sind nicht wahr, weil sie uns Heil bringen, sondern weil sie wahr sind, deshalb bringen sie uns Heil.* Der Glaube als rückhaltlose Hingabe an Gott setzt die Erkenntnis Gottes als der rückhaltslosen Hingabe an uns voraus. Er soll den Frieden des Innern und die Kraft zum sittlichen Handeln bringen. Aber *man kann nicht auf Probe glauben,* abgesehen davon, dass das keine rückhaltslose Hingabe wäre. Mit andern Worten: die Erkenntnis, auf der der Glaube beruht und die uns seine Wirkung verbürgt, ist nicht um dieser Wirkung willen wahr, und der diese Erkenntnisse einschliessende Glaube erhält nicht durch diese seine Wirkung seine Wahrheit. Dass der Glaube seine Wahrheit nicht erhält durch seine Wirkungen, geht schon daraus hervor, dass die Wirkungen rein psychologisch auch eintreten, wenn der Glaube falsch ist, d. h. wenn die in ihm enthaltene Annahme, also das intellektuelle Element in ihm, nicht wahr ist. Ohne dieses intellektuelle Element, dass Gott ist, dass er die Liebe ist, kommt kein Glaube zustande, ohne dasselbe kann er keinen Augenblick bestehen.

Ist es nicht wahr, so ist er Trug, Täuschung, Einbildung, also völlig wertlos, trotz seiner guten Wirkungen.

101. Man unterscheidet Eingebung und Offenbarung. Eingebungen, Inspirationen werden einem Einzelnen zuteil, und wenn dieser sie andren mitteilt als von Gott stammend oder auf Inspirationen beruhend, so werden sie Offenbarungen genannt. *Kann der, dem die Eingebung zuteil wird, diese wirklich als Eingebung erkennen?* Will man das bezüglich der künstlerischen und wissenschaftlichen Eingebungen nicht leugnen, so ist kein Grund vorhanden, es für die religiösen Eingebungen zu bestreiten. *Dass der religiös Inspirierte seine Eingebungen auf Gott zurückführt, spricht nicht dagegen.* Gott ist ihm der König und Herrscher im Reiche der Wahrheit und vom Gläubigen wie von dem Künstler und Gelehrten gilt, dass er sein ganzes Sein und Wesen von diesem Reiche der Wahrheit zu Lehen trägt und nur als Glied dieses Reiches ein Sein und Wesen besitzt. Wie alle Dinge, so stehen auch die bevorzugten Menschen, die Künstler, Gelehrten und religiös Inspirierten unter dem unmittelbaren Einflusse dieses Reiches und werden von ihm unmittelbar berührt. Warum sollten sie nicht eine Einsicht und darum eine wirkliche Erkenntnis davon gewinnen können, dass ein in ihnen auftauchender Gedanke nicht das Ergebnis ihres Nachdenkens, noch weniger das Endglied einer rein mechanisch sich vollziehenden Assoziation, sondern *etwas wirklich Neues ist, das nur jenem geheimnisvollen Reiche der Wahrheit entstammen kann, das wir um des überzeitlichen Charakters aller Wahrheit willen annehmen mussten?* Können auch diejenigen, denen die Eingebung als von Gott stammend verkündigt wird, eine Einsicht davon gewinnen, dass sie wahr ist, können sie mit anderen Worten eine Einsicht davon gewinnen, dass der *Verkündende die Wahrheit sagen kann und sagen will?* Denn diese Einsicht ist der einzige Weg, auf dem wir uns von der Wahrheit einer Mitteilung durch andere, sofern sie eben eine Mitteilung ist und bleibt, überzeugen können. Massgebend hierfür und entscheidend ist einzig und allein der Eindruck der Persönlichkeit des Verkündigers nach seiner sittlichen und religiösen Seite. Es gibt und gab zu allen Zeiten Persönlichkeiten, die in beider Hinsicht einen überwältigenden Eindruck auf uns

ausüben, solange wir uns gegen solche Eindrücke nicht verhärtet und abgestumpft haben, wie wir ja auch gegenüber dem Eindrucke der Wahrheit, dem Einleuchten oder der Evidenz blind und gleichgültig werden können. Wenn wir jenen überwältigenden Eindruck erfahren, dann ist es einfach konsequent, jedenfalls einzig vernünftig, dass wir ihren auf Religion und Sittlichkeit sich beziehenden Aussagen rückhaltlosen Glauben schenken oder sie auf Grund dieser mittelbaren Einsicht für wahr halten — was auch immer geschieht, wenn nicht die eigenen Neigungen und Interessen jenen Aussagen widerstreiten. Ob wir unmittelbar von der Wahrheit dieser Aussagen eine Einsicht oder Erkenntnis gewinnen können, ist eine andere Frage, die aber für den Religiösen nur eine untergeordnete Bedeutung hat. Jener überwältigende Eindruck wird bei ihm ein Ergriffensein des Gemüts und Sichunterwerfen des Willens zur unmittelbaren Folge haben, das eine Verstärkung durch die unmittelbare Einsicht in die Wahrheit jener Aussagen schwerlich und nie, sehr häufig und leicht aber eine Abschwächung erfährt, da die unmittelbare Einsicht in die Wahrheit selbst die Gefahr mit sich bringt, die Wahrheit zu einer blossen Verstandes- oder Kopfwahrheit herabzusetzen. Darum begnügt sich der Religiöse gern und freudig mit der äusseren Einsicht in die Wahrheit der Offenbarung, die sich darauf stützt, dass der die Offenbarung Verkündigende die Wahrheit sagen konnte und sagen wollte.

102. Die sogenannten Offenbarungswahrheiten bestehen natürlich in *mitgeteilten* Urteilen und sie werden für wahr gehalten, sofern dem Mitteilenden *Glauben* geschenkt wird, der sich dann auch auf das von ihm Mitgeteilte erstreckt. Das ist der ursprüngliche und erste Sinn des Wortes *Glaube,* gleich *Fürwahrhalten auf Grund der Mitteilung eines Andern.* Er schliesst natürlich das *Vertrauen* zu dem Mitteilenden ein und wird in der Religion zu *der rückhaltlosen Hingabe an den Mitteilenden,* sofern darunter Gott verstanden wird. Das ist dann der *Sinn des Wortes Glaube in der Religion.* Der Glaube im gewöhnlichen Sinne setzt natürlich eine *Erkenntnis der Existenz und Glaubwürdigkeit des Mitteilenden voraus, die nicht wieder auf Glauben beruhen kann, sondern den Glauben als einen vernünftigen Akt erst ermöglicht.* Das gilt auch vom religiösen

Glauben, der in letzter Instanz Gott als den Mitteilenden und damit auch die Erkenntnis seiner Existenz voraussetzt. Wir haben Gott als das über allen Beziehungen stehende und sie ermöglichende Dritte und damit als Möglichkeitsgrund unsers Erkennens kennen gelernt und nach unserer Methode damit seine Existenz begründet und die Annahme derselben vor unserer Vernunft gerechtfertigt. Nach der gleichen Methode durch Zurückführung auf Gott konnten wir in der Psychologie die Ethik und das höchste Sittengesetz rechtfertigen und mussten mit Kant Gott für die Sittlichkeit selbst erklären. (Vgl. Erkenntniskritische Psychologie S. 98 und S. 99.) Damit ist aber der Glaube an Gott als vertrauensvolle Hingabe an ihn nur äusserlich gerechtfertigt, das was durch ihn mitgeteilt wird, besteht aus lauter *blinden Annahmen,* mit denen die Religiose sich gern und freudig begnügt, bei denen aber der Denkende nicht stehen bleiben kann. Für ihn gilt der alte Grundsatz der *fides quaerens intellectum.* Natürlich können diese blinden Annahmen nur zu *wirklichen Einsichten und Erkenntnissen* erhoben werden nach der Methode, die wir immer befolgen. Aber da sie keine Möglichkeitsbedingungen unseres Erkennens sein können, so müssen wir diese Methode allgemeiner fassen, sie kann hier nicht in einer *Feststellung der Möglichkeitsbedingungen des Erkennens,* sondern muss wie bei Hobbes und Newton und im Grunde auch bei Kopernikus, Kepler und Gallilei in einer *Entdeckung der allgemeinen Grundlagen des Tatsächlichen bestehen, aus denen dann das Tatsächliche erklärt wird.* (Vgl. Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik (S. 130, S. 107, S. 103). Sollten wir nicht auf diesem Wege den Glaubenssatz, der des Christentums Kern und Stern bildet, dass wir *durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen unsere Schuld sühnenden Christus gerecht und heilig werden,* rechtfertigen und begründen können. Natürlich schliesst dieser Glaube als *rückhaltlose Hingabe an den uns von der Sünde erlösenden die Lossagung von der Sünde ein* und wird uns so schon menschlich verständlich. Hat doch Goethe ihn zum Motto seiner schönsten Dichtung, der Iphigenie, gemacht, das er selbst so formuliert: *Alles irdische Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit.* Die *Überwindung der Gesetzesreligion durch die Religion der Gnade* ist der eigentliche Sinn

dieses Glaubenssatzes und diese tritt uns schon bei dem jüdischen Philosophen *Philo* zur Zeit Christi entgegen, wenn er ausdrücklich die *Sittlichkeit als ein Geschenk der göttlichen Gnade bezeichnet.* Zur Sittlichkeit gehört der Ausschluss aller Selbstgerechtigkeit. Mit dem Ausschluss der Selbstgerechtigkeit steht und fällt die Sittlichkeit. Kann dieser Ausschluss aber auf andere bessere Weise verbürgt werden, als durch die Lehre des Christentums, dass wir durch den Glauben an den uns von der Sünde Befreienden Vergebung derselben und Kraft zum Guten erhalten oder *gerecht und heilig werden,* wie es ausdrücklich in der Schrift heisst? In dem Abschnitt Berechtigung der Theologie werden wir zeigen, dass etwas nur gedacht werden kann, weil es gedanklicher Natur ist, was in letzter Instanz heisst, dass es *Gedanke Gottes* ist und weiterhin, dass die *Schöpfung* nur darin bestehen kann, dass Gott diesen Gedanken eine Selbständigkeit *leiht,* die ihnen eigentlich nicht zukommt, was eine *Selbstentäusserung* Gottes voraussetzt. Der Gedanke der Schöpfung scheint also auch nur nach unserer Methode durch Feststellung der Möglichkeitsbedingungen des Erkennens verständlich gemacht werden zu können. Wir werden dort auch die Lehre vom *summum dominium Dei in der Welt* und die *mit der Freiheit des Menschen wohl in Einklang stehende Lehre von der Prädestination* als das *höchste Einheitsgesetz des Denkens* kennen lernen.

Spezielle Logik.

Berechtigung der Mathematik.

Alle mathematischen Urteile sind synthetisch und apriorisch.

103. Wir können die Berechtigung der einzelnen Wissenschaften nur dadurch nachweisen, dass wir in ihnen synthetische Urteile a priori ausfindig machen, die sie beherrschen und gestalten. Nur auf diesem Wege können wir auch die Wissenschaft der Mathematik rechtfertigen. Kant stellt an die Spitze seiner Erörterungen über die Mathematik den Satz, *dass alle mathematischen Urteile synthetisch und apriorisch sind.* Das

gilt natürlich nur für die reine Mathematik, nicht für die angewandte; aber auch deren Urteile sind nach Kant von den Urteilen der reinen Mathematik beherrscht und durch sie gestaltet.

104. Kant findet den Beweis für den synthetischen Charakter der mathematischen Urteile, insbesondere der Zahlurteile, darin, *dass wir sie uns nur mit Hülfe sinnlicher Zeichen von Punkten und Strichen oder von Figuren in der Geometrie vergegenwärtigen können.* Wir nehmen die Thesis Kants an, aber leugnen, dass dieser synthetische Charakter der mathematischen Urteile in der Notwendigkeit sinnlicher Hülfsmittel für ihre Vergegenwärtigung bestehe. Aristoteles hat schon gezeigt, dass wir für alle Begriffe sogenannter Phantasiebilder oder sinnlicher Vergegenwärtigungsmittel bedürfen. Das beweist also nichts für die mathematischen Begriffe und Urteile. *Ausserdem bedarf es eigentlich für viele Begriffe keiner anderen Vergegenwärtigungsmittel als des Worts.* Das geschriebene und gesprochene Wort ist freilich auch ein sinnliches Zeichen, aber es hat zu gleicher Zeit eine Bedeutung, und von dieser Bedeutung haben wir, wenn auch nicht ein aktuelles so doch ein habituelles Wissen; in dieser Bedeutung fassen wir eine Reihe von Urteilen zusammen, die wir, wenn wir die Bedeutung kennen, jederzeit wiederholen können. Beim Begriff „Gott" und „Geist" begnügen wir uns meistens mit einem solchen Wort als sinnlichem Zeichen und stellen uns nur selten Gott als eine menschliche Person oder den Geist als ein luftartiges Gebilde vor.

105. Der synthetische Charakter der mathematischen Urteile hat vielmehr darin seinen Grund, *dass in ihnen die Zahl eine Rolle spielt.* Das gilt nicht bloss von der Arithmetik, das gilt auch von der Geometrie und Mechanik, der Raum- und Bewegungslehre. Auch die Räume und Bewegungen bestehen aus einer Anzahl von Teilen. *Alle Zahlen sind in erster Linie Synthesen.* Unter „Zahl" verstehen wir die Zusammenfassung einer Vielheit von niederen Einheiten zu einer höheren Einheit, bei welcher das Bewusstsein des Unterschieds der niederen Einheiten von einander erhalten bleibt. Zähle ich 12 Äpfel, so bleibt in der Zahl 12 dies Bewusstsein erhalten. Das unterscheidet die Zahl vom Gattungsbegriff, der auch in

einer Zusammenfassung niederer Einheiten zu einer höheren besteht, z. B. der Eichen, Lärchen, Tannen zum Begriff „Baum", bei welcher aber das Bewusstsein des Unterschieds der niederen Einheiten von einander nicht erhalten bleibt. Kant meint, dass *alle Zahlen, weil auf einem Zählen beruhend, die Zeit voraussetzen;* auch das ist nicht richtig. Das Zählen kann freilich nur in der Zeit geschehen; aber die Zahl selbst ist zeitlos, nicht bloss überzeitlich wie die Tatsachenurteile, sondern auch ausserzeitlich wie die Begriffsurteile.

106. Jede Zahl stellt eine unabsehbare Menge von streng allgemeingültigen Sätzen dar. Die 12 ist 1 mehr als 11, 1 weniger als 13, das Doppelte von 6 u. s. f. Alle diese Gesetze sind streng allgemeingültig; sie gelten auch, wenn es gar keine zählbaren Gegenstände gibt, auch wenn es nur einen einzigen Gegenstand gäbe. Darum sind die Urteile, in denen die Zahl das massgebende und entscheidende Element bildet, nicht bloss synthetisch, sondern auch apriorisch.

107. Kant behauptet, $5 + 7 = 12$ sei ein streng synthetisches und apriorisches Urteil. Aber ist denn $5 + 7$ nicht in 12 enthalten? Wir antworten: Nein. Für 5 und für 7 gelten ganz andere Gesetze als für 12. 5 ist die Hälfte von 10, 1 weniger als 6, 7 die Hälfte von 14, 1 mehr als 6. Das alles gilt nicht für 12. Aber ist es denn nicht ein Widerspruch zu sagen $5 + 7$ sei $= 11$ oder $5 + 7$ sei $= 13$? Und ist es nicht ein deutliches Zeichen dafür, dass ein Urteil analytisch ist, wenn sein Gegenteil widersprechend ist? Zweifellos. *Aber der Widerspruch besteht hier nur darin, dass $5 + 7 = 11$ dem allgemeinen Zahlgesetz widerspricht. Wir können dieses freilich nicht formulieren.* Wir kennen nur die Gesetze der einzelnen Zahlen, aber diese sind doch eben Besonderungen des allgemeinen Zahlgesetzes. Kant behauptet, auch der Satz: „Die gerade Linie, welche 2 Punkte verbindet, ist die kürzeste" sei ein synthetischer Satz a priori. Wir erklären das in folgender Weise: Die Geradheit der Linie ist eine räumliche Eigenschaft; die Kürze derselben (mit anderen Worten: die zum Durchlaufen erforderliche Zeit) ist eine zeitliche Eigenschaft. Zeit lässt sich aber niemals auf Raum zurückführen, sowenig wie der Raum auf die Zeit. So ist auch dieser Satz synthetisch. Aber ist er auch apriorisch?

Raum und Zeit nach Kant.

108. Kant bemerkt, dass in der Geometrie das massgebende und entscheidende Element der Raum ist, in der Mechanik oder der Bewegungslehre hingegen die Zeit. Die Raumlehre ist die Geometrie, *die Zeitlehre ist die Mechanik oder Bewegungslehre. Eine andere Zeitlehre haben wir nicht.* Um den allgemeingültigen Charakter der Raumlehre und der Bewegungslehre festzustellen, zeigt Kant nun in erster Linie, dass Raum und Zeit apriorisch sind.

109. Unsere Empiristen und Psychologisten sind freilich anderer Ansicht. Sie betonen, dass die Geschmacks-, Geruchs- und Gehörsempfindungen ja allerdings zu einer Einheit verschmelzen, die Gehörsempfindungen zu einem Geräusch und Akkord, dass es aber ganz anders ist mit den Gesichts- und Tastempfindungen. Legen wir die Hand auf eine ausgedehnte Fläche, so haben wir von jedem Punkte derselben eine besondere Tastempfindung und, wenn wir sie sehen, von jedem Punkte eine besondere Gesichtsempfindung in dem Netzhautbilde des Auges. Diese Tast- und Gesichtsempfindungen schwimmen nicht zu einer Einheit zusammen; wir können sie von einander unterscheiden, sie bilden ein Nebeneinander, und dieses Nebeneinander ist der Raum. Denken wir die Empfindungen weg, dann haben wir den leeren Raum, und ebenso, wenn ein Sommerkäfer über unsere Hand kriecht, dann haben wir von ihm der Reihe nach Tastempfindungen und zu gleicher Zeit Gesichtsempfindungen, die nicht zusammenfliessen und ein Nacheinander bilden, die Zeit. Denken wir diese Empfindungen wieder hinweg, so haben wir die leere Zeit.

110. Schon vor Kant haben die beiden Mathematiker Euler und Newton bemerkt, dass das Nebeneinander den Raum und das Nacheinander die Zeit voraussetzt, dass nur unter Voraussetzung des Raumes und der Zeit von einem Nebeneinander und Nacheinander gesprochen werden kann. Kant in seiner Schrift „Vom letzten Grunde des Ursprungs der Dinge im Raum“ acceptiert diese Anschauung der beiden Mathematiker, die in letzter Instanz auf eine Unterscheidung *des relativen Raumes vom absoluten, den alle relativen Räume voraussetzen,* hinauskommt, und er will, wie er sagt, diese

Anschauung der Mathematiker durch einen handgreiflichen Beweis stützen. *Symmetrische Gegenstände*, die rechte und linke Hand, das rechte und linke Auge und Ohr, *auch wenn sie in allen ihren nebeneinanderliegenden Teilen, also in Gestalt und Grösse, genau übereinstimmen, können doch niemals zur Deckung gebracht werden.* Wir können den rechten Handschuh nie an die linke Hand anziehen. Woran liegt das? Nicht bloss das Nebeneinander der Teile der symmetrischen Gegenstände ist für die Konstituierung das Bestimmende und Massgebende, sondern vielmehr ihre verschiedene Beziehung zum Raum. Es muss also, so schliesst Kant, ausser den nebeneinanderliegenden Teilen noch etwas anderes geben, was für die symmetrischen Gegenstände massgebend und bestimmend ist, den absoluten Raum. Aber was ist der?

111. Euler und Newton hatten ihn als eine Realität betrachtet, etwa als einen Behälter mit oder ohne Umfassungswände. Fasst man diesen bis ins Unendliche sich erstreckend, so könnte man ihn mit der Unermesslichkeit Gottes vergleichen. Dagegen wendet sich Kant. In der ersten und zweiten Antinomie des dritten Teils seiner „Kritik der reinen Vernunft" zeigt er, dass, wenn Zeit und Raum Realitäten sein sollten, sie notwendigerweise entweder unendlich oder endlich seien; beides sei unmöglich, folglich können Raum und Zeit keine Realitäten sein.

112. Sind Raum und Zeit unendlich, der Raum ohne Grenzen, die Zeit ohne Anfang, dann ist jeder Punkt im Raum und in der Zeit die Vollendung einer Unendlichkeit, also eine vollendete Unendlichkeit oder eine endliche Unendlichkeit, was sich selbst widerspricht. Sind Raum und Zeit hingegen endlich, hat der Raum eine Grenze und die Zeit einen Anfang, dann beginnt hinter dieser Grenze und diesem Anfang der leere Raum und die leere Zeit. Nun kann aber die Grenze und der Anfang niemals anders als durch den erfüllten Raum und die erfüllte Zeit bestimmt werden. Also können Raum und Zeit weder unendlich noch endlich sein. So Kant in der ersten Antinomie. Raum und Zeit sind beide etwas Ausgedehntes, und das Ausgedehnte setzt Teile voraus. Sind diese Teile unendlich an Zahl, dann ist jeder Punkt des Ausgedehnten eine vollendete oder endliche Unendlichkeit, was sich wider-

spricht. Sind hingegen diese Teile nur endlich an Zahl, sind sie mit anderen Worten einfache Teile, so gilt, dass sich aus dem Einfachen niemals das Ausgedehnte, das kontinuierlich ist, herstellen lässt. Also gilt wiederum: Raum und Zeit können weder aus unendlich vielen, noch aus endlich vielen Teilen zusammengesetzt sein. So Kant in der zweiten Antinomie. Können aber Raum und Zeit weder unendlich noch endlich sein, so kann man sie auch nicht als Realitäten betrachten.

113. So kommt Kant zu dem Ergebnis, dass Raum und Zeit keine Realitäten sein können, sondern nur *Formen der Anschauung. Er meint dies zunächst vom anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit, die durch das Gesetz des Raumes und der Zeit zustande kommen, indem wir dieses Gesetz auf die Empfindungen anwenden und dadurch das anschauliche Nebeneinander und Nacheinander der Empfindungen zustande bringen.* Immerhin mag man diesen anschaulichen Raum und diese anschauliche Zeit als Formen betrachten, die unseren Empfindungen anhängen und sie dadurch zu Anschauungen gestalten; aber von diesem anschaulichen Raum und dieser anschaulichen Zeit muss das Gesetz des Raumes und das Gesetz der Zeit, das jene erst ermöglicht, sorgfältig unterschieden werden. Dieses Gesetz kann nur in einem höchst uneigentlichen Sinne als Form der Anschauung bezeichnet werden, nämlich insofern dasselbe unsere Empfindungen zu Anschauungen gestaltet.

114. Wir kennen alle das Gesetz des Kreises, der Ellipse, z. B. die Zahl π. Von diesem Gesetz muss sorgfältig die gezeichnete und gesehene Ellipse unterschieden werden. Das Gesetz der Ellipse ist das Frühere gegenüber der gezeichneten und gesehenen Ellipse. Es ist massgebend und entscheidend für die gezeichnete und gesehene Ellipse, die nur dadurch, dass es seine gestaltende Kraft bewährt, zustande kommt. Das Gesetz ferner kann nur mit dem Denken erfasst werden, mögen wir auch zu seiner Erfassung der sinnlichen Anschauungsbilder der Ellipse als Stütze und Krücke bedürfen. Das Gesetz endlich findet in diesen sinnlichen Anschauungsbildern niemals seine adäquate sondern immer nur seine annähernde Verwirklichung. Nach ihm müssten die Linien der Ellipse ja nur eine Ausdehnung haben, die Länge; sie haben aber, um gezeichnet und

gesehen werden zu können immer mindestens zwei Ausdehnungen. Nach dem Gesetz des Punktes müsste der Punkt gar keine Ausdehnung haben; aber um gesehen und gezeichnet werden zu können, kann der Punkt die Ausdehnung nicht entbehren. So müssen wir also von dem Gesetz der Ellipse sorgfältig die gezeichneten und gesehenen Ellipsen unterscheiden.

115. Was wir von dem Raumgesetz und dem ihm entsprechenden gezeichneten und gesehenen Figuren gesagt haben, dasselbe gilt auch von dem Zeit- oder Bewegungsgesetz und den ihm entsprechenden gesehenen oder von uns hervorgerufenen Bewegungsformen. *Wir kennen nur einzelne Raum- und Zeitgesetze, wie sie für die bestimmten Raumgestalten und Bewegungsformen gelten; sie sind die Besonderungen, Spezifikationen des allgemeinen Raum- und Zeitgesetzes, das wir ebensowenig formulieren können wie das allgemeine Zahlgesetz. Zur Anwendung dieser besonderen Raum- und Bewegungsgesetze muss vorausgesetzt werden eine gewisse, je den Raum- und Zeitgesetzen und ihren Besonderungen entsprechende Beschaffenheit der Empfindungen.* Wir können diese Gesetze ja nicht willkürlich anwenden. Sind die Empfindungen derart, dass wir sie nach vorwärts und rückwärts durchlaufen können, so ist die Anwendung des Raumgesetzes angezeigt; sind sie aber derartig, dass sie nur nach vorwärts durchlaufen werden können, so ist die Anwendung des Zeitgesetzes angezeigt. *Die Anwendung von der wir reden, dürfen wir nicht als eine bewusste Anpassung dieser Gesetze an die Empfindungen betrachten, sondern nur als ein Funktionieren dieser Gesetze, auch ohne dass wir sie kennen, in unserem Bewusstsein.* In ähnlicher Weise sahen wir ja, dass auch das Gesetz des Widerspruchs in unserem Bewusstsein funktioniert.

116. Die Beschaffenheit unserer Empfindungen führt uns auf den dreidimensionalen Raum; für ihn passen darum auch allein die Besonderungen des allgemeinen Raumgesetzes, die wir kennen, wie das Gesetz der Ellipse, die Zahl π usw. Darum müssen wir schliessen, dass diese Gesetze auch für die angewandte Mathematik gelten, die es ja nur mit unseren so und so beschaffenen Empfindungen zu tun hat. Mit Riemann und Gauss können wir selbstverständlich auch anders beschaffene Empfindungen annehmen, die uns dann zu Gesetzen führen

würden für den 4- oder n-dimensionalen Raum, der natürlich nur ein blosses Gedankengebilde ist, für das wir keine Verwertung haben. Wichtig ist zu beobachten, dass alle diese Raum- und Zeitgesetze und ebenso auch das allgemeine Raum- und Zeitgesetz nur Gesetze für Empfindungen sind und *darum ihrem Begriffe nach immer Empfindungen einschliessen; aber das sind keine wirklichen Empfindungen, sondern nur gedachte Empfindungen, und sie schliessen auch nicht bestimmte Empfindungen ein, sondern nur Empfindungen im allgemeinen.* Da nun durch Anwendung dieser Gesetze auf die Empfindungen die Anschauungen zustande kommen, so kann man insofern auch bezüglich dieser Gesetze mit Kant von reinen Anschauungen reden. Reine Anschauungen ohne Empfindungen gibt es nicht, aber wohl ohne Empfindungen, die wir wirklich haben und die von besonderer bestimmter Art sind. Der Begriff der reinen Anschauung, den Kant einführt, entspricht etwa dem Begriff der formalen Logik. *Wir können auch in der Logik niemals von allen Gegenständen absehen; aber wenn wir auch immer Gegenstände im Sinne haben, so brauchen diese Gegenstände doch keine bestimmten Gegenstände zu sein, keine Pflanzen, mit denen es der Botaniker zu tun hat, keine Tiere von denen der Zoologe handelt; sie brauchen auch keine wirklichen Gegenstände zu sein.* Wir unterscheiden streng zwischen dem Raum- und Zeitgesetz, das nur mit dem Denken zu erfassen ist, und den durch dasselbe ermöglichten Anschauungen vom Raum überhaupt, vom absoluten Raum und von den einzelnen Räumen, den relativen Räumen.

117. Aus diesem Grunde weisen wir nachdrücklich die Auffassung mancher Kantianer zurück, dass das Raumgesetz *abgesehen von seiner Anwendung auf die Empfindungen garnichts sei* (Goldschmidt) *oder nichts bedeute, nichts gelte* (Natorp). Alle Gültigkeit der mathematischen Sätze der reinen und angewandten Mathematik hängt von der Gültigkeit des Raum- und Zeitgesetzes ab. Durch dasselbe kommt erst das Nebeneinander und Nacheinander des anschaulichen Raumes und der anschaulichen Zeit zustande. *Wenn jenes Gesetz nichts wäre, dann bliebe uns nur dieses anschauliche Nebeneinander und Nacheinander übrig, und wir müssten wieder für dasselbe und sein Zustandekommen ein Raum- und Zeitgesetz voraussetzen.*

Das hat auch Kant ganz wohl gewusst. Deshalb gilt ihm das Raumgesetz auch nicht als ein Nebeneinander, und er betont von der Zeit ausdrücklich: *Die Zeit selbst fliesst nicht, ist also kein Nacheinander.* Bliebe uns nichts anderes übrig als das Nebeneinander und Nacheinander, so würde der Raum und die Zeit nur *etwas Allgemeines im schlechten Sinne sein. Der Raum und die Zeit würde in allen Einzelräumen und Einzelzeiten verwirklicht.* Endlich da das Nebeneinander und Nacheinander nur in unseren Empfindungen vorhanden ist, so würde auch das *Räumliche und Zeitliche an der Subjektivität unserer Empfindungen teilnehmen,* von Person zu Person wie die Empfindungen gemäss der verschiedenen Organisation der einzelnen etwas Verschiedenes sein. Der Raum und die Zeit als synthetisch und apriorisch, als allgemeingültig für alle Denkenden, kann nur unter unserer Voraussetzung aufrecht erhalten werden.

118. *Wir wissen alle, dass wir die Dinge und ihre Bewegungen in den Raum hineinsetzen. Hätte Kant nichts anderes beweisen wollen als diese Tatsache, so hätte er garnichts bewiesen.* Wir alle wissen, dass wir den leeren Raum voraussetzen müssen. Dort, wo wir keine Empfindungen mehr haben, schafft sofort über die Grenze des Räumlichen und über den Anfang des Zeitlichen hinaus die Phantasie Empfindungsstoffe herbei, und wir wenden so auf diese Empfindungsstoffe das Raum- und Zeitgesetz an. So erscheint uns dann der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit als etwas unendlich Ausgedehntes. Natürlich ist jenseits der Grenze und des Anfangs der Raum und die Zeit leer, und in diesen leeren Raum und die leere Zeit setzen wir alle Dinge und ihre Veränderungen hinein. Raum und Zeit kann aber nicht etwas wirklich Unendliches sein, sondern nur etwas bis ins Unendliche Erweiterbares, nicht etwas aktuell Unendliches, sondern nur etwas potentiell Unendliches. Aber auch dieses potentiell Unendliche ist etwas Einheitliches, Unbewegliches, Starres. Es ist auch etwas Kontinuierliches, und in *seinem kontinuierlichen Charakter* hat in letzter Instanz auch *seine potentielle Unendlichkeit* ihren Grund. *In jedem Kontinuierlichen fordert jeder Teil einen anderen, der sich mit ihm berührt; das gilt auch von den Grenzteilen des Raumes und den Anfangsteilen der Zeit.*

119. Neben den beiden Antinomien über Zeit und Raum, die Kant aufgestellt hat, stellen wir noch drei andere Antinomien auf, die in Raum und Zeit liegen. 1. Alles Nebeneinander und Nacheinander setzt voraus, dass die Grenzen der nebeneinanderliegenden Teile sich berühren oder in einen Punkt zusammenfallen, und ebenso die Grenzen dieser Teile und so fort ohne Ende. So schrumpft uns also Zeit und Raum je in einen Punkt zusammen und, was das Merkwürdigste ist, nur durch das Zusammenschrumpfen in einen Punkt soll das Nacheinander und Nebeneinander zustande kommen. *Das ist für unser Denken ein unauflösbares Rätsel. Die Kontinuität ist inkommensurabel für unser Denken.* Die Mathematiker, Kronecker zuletzt, haben vergebens versucht, das Kontinuierliche in ein Diskretes, die Ausdehnung in eine Zahlengrösse, zu verwandeln. 2. Durch den Raum erhält jedes Ding einen besonderen, nur ihm eigentümlichen, unveräusserlichen Ort im Raum. Aber wenn wir diesen Ort bestimmen wollen, müssen wir von seinem Abstande von einem anderen Orte reden, und von diesem Abstande gilt wieder das Gleiche. So lösen sich uns alle Orte im Raum in *Beziehungen* auf, in *Beziehungen ohne feste Beziehungspunkte oder Beziehungsglieder*, was ebenfalls für uns undenkbar ist. 3. Für die Dinge und ihre Veränderungen müssen wir den leeren Raum voraussetzen, in den wir Dinge und Veränderungen hineinsetzen. Damit wird dieser leere Raum zu einer Wirklichkeit. Kann es aber einen grösseren Widerspruch geben als den, dass der leere Raum, dieses Nichts, als eine Wirklichkeit betrachtet wird und als eine Möglichkeitsbedingung für die Existenz der Dinge und ihrer Veränderungen?

Berechtigung der erklärenden Naturwissenschaft.

Die Dinge an sich.

120. Die Widersprüche, welche in der Anschauungswelt, die durch Anwendung von Raum und Zeit auf unsere Empfindungen zustande kommt, enthalten sind, dürfen uns nicht verhindern anzuerkennen, dass wir in dieser Anschauungswelt etwas Bedeutsames und Wichtiges gewonnen haben. Zu dieser Anschauungswelt gehört ja auch die ganze Mathematik, wenig-

stens die Raum- und Bewegungslehre. Die reine Mathematik ist freilich eine abstrakte Wissenschaft. Wir sehen bei ihr von den Dingen, auf die sie angewendet werden kann, ab; sie ist andrerseits die strengste aller Wissenschaften und insofern das Muster derselben. Aus dem Chaos der Empfindungen entstehen durch das Raum- und Zeitgesetz die fest umrissenen und bestimmt grossen Raumgestalten und Bewegungsformen. Bei der reinen Mathematik sehen wir ab von den Dingen, mit denen wir es im gewöhnlichen Leben und ebenso auch in der angewandten Mathematik und den Naturwissenschaften zu tun haben. Sie ist eine abstrakte oder Gedankenwissenschaft. Die Gesetze des Raumes und der Zeit, durch die sie zustande kommt, sind allerdings Gesetze für die Empfindungen und können ohne die Empfindungen nicht gedacht werden. Empfindungen gehören sozusagen zum Begriff der Gesetze. Aber diese Empfindungen sind nur gedachte Empfindungen. Wenn wir auch in der reinen Mathematik zu Figuren und Zeichen unsre Zuflucht nehmen, so sind das nur Anschauungsmittel, beliebig gewählte Beispiele. Aber trotzdem ermangelt die reine Mathematik, die reine Geometrie und Bewegungslehre nicht des Gegenstandes. Platon sagt: *Wenn die Mathematiker mit Vierecken und Diagonalen sich beschäftigen, so verweilen sie mit ihrem Denken nicht bei diesen anschaulichen Gebilden, sondern gehen darüber hinaus zu dem, was nur mit dem Denken erfasst werden kann, zu dem Immerseienden. Platon meint die Gesetze, durch welche die anschaulichen Gebilde zustande kommen. Diese Gesetze sind der eigentliche Gegenstand der reinen Mathematik, der reinen Geometrie und Mechanik.*

121. Im gewöhnlichen Leben und in der Naturwissenschaft bleiben wir nicht bei den durch Anwenduug dieser Gesetze auf die Empfindungen zustande kommenden Gebilden stehen; wir legen ihnen Dinge, Gegenstände zugrunde. Für diese Dinge gebraucht Locke zuerst den Ausdruck „Dinge an sich". Es sind Dinge, die unabhängig von uns existieren, von uns weder erzeugt noch verändert werden, die darum dieselben sind für alle Wahrnehmenden und auch beharrlich dieselben bleiben, wenn wir aufhören, sie wahrzunehmen. Sie sind deshalb ganz und gar verschieden von den Empfindungen

und den durch Anwendung der Gesetze des Raumes und der Zeit aus den Empfindungen gebildeten Anschauungen. Jeder hat seine besonderen Empfindungen, und sie dauern nur solange, als er seine Sinnesorgane betätigt, und sie werden von diesen Organen erzeugt und sind ihrer Beschaffenheit nach genau der Beschaffenheit der Organe entsprechend. Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir solche „Dinge an sich" als den Anschauungen zugrunde liegend wirklich annehmen. Es fragt sich nur, wie wir diese Annahme rechtfertigen können.

122. Durch Raum und Zeit wird aus den Empfindungen das Neben- und Nacheinander gebildet, die Raumgestalten und Bewegungsformen. Es ist einleuchtend, dass von diesem Nebeneinander nur unter der Voraussetzung geredet werden kann, dass diese Teile je einen Ort einnehmen, der nicht zugleich von einem anderen eingenommen werden kann, der ihnen ausschliesslich eigentümlich ist. *Durch diesen Ort sind die nebeneinander liegenden Teile diese bestimmten, von allen anderen unterschieden, sie sind individualisiert. Der Ort ist ihr principium individuationis. Dass die Teile eines Räumlichen je einen solchen Ort einnehmen, lernen wir durch die Widerstandsempfindungen des Tastsinns kennen. Aber die Möglichkeitsbedingung dafür und der eigentliche Grund dafür, dass sie einen solchen Ort einnehmen, liegt im Raumgesetz.* Das Raumgesetz ist somit das principium individuationis. Wenn uns etwas Widerstand entgegensetzt, dann und nur dann nennen wir es *materiell.* Die Möglichkeitsbedingung und der Grund der *Materialität* ist wiederum das Raumgesetz. Das Nebeneinander könnte nicht zustande kommen, wenn nicht die Teile ebenso den tastenden Händen wie den neben ihnen liegenden Teilen einen Widerstand entgegensetzten und so ihren Ort behaupteten. Durch diese Individualität und Materialität der Dinge sind sie nun auch *je etwas für sich Seiendes,* sie sind *Substanzen. Substanz und Materie sind eigentlich eins und dasselbe, nur dass wir bei den Substanzen an die Teile der Materie denken, die ein Ding ausmachen.* So ergibt sich, dass das Raumgesetz nicht nur das principium individuationis, sondern auch zu gleicher Zeit das Gesetz der Materialität und das Gesetz der Substanz ist. *Aus dem Raumgesetz*

können wir das Gesetz der Materialität und der Substanz ableiten, weil es in ihm enthalten ist.

123. Kant stellt nun die beiden Gesetze auf: „*Substanzen entstehen und vergehen nicht*“ und „*Die Materie wird nicht vermehrt und vermindert*“. Eigentlich bestätigt uns schon die Erfahrung das erste Gesetz: Wenn ein Ding entsteht, so muss sein Stoff anderswoher genommen werden, ebenso wenn es wächst und zunimmt, und wenn es vergeht, so vergeht nicht etwa der Stoff, sondern nur seine Form, der Stoff bleibt erhalten. Eigentlich folgt dieses erste Gesetz direkt aus dem zweiten. Wir haben früher gesehen, dass wir mit dem Raum an die Dinge herantreten und sie so in den Raum hineinsetzen und ihnen dort eine Stelle anweisen. Jetzt wissen wir, dass wir nicht mit dem leeren Raum, der nur eine Abstraktion ist, an die Dinge herantreten, sondern mit dem erfüllten Raum, mit der Materie. *Durch das Gesetz des Raumes kommt ja nicht der leere Raum zustande, sondern der erfüllte Raum oder die Materie.* Wie dies Gesetz, so ist darum auch der erfüllte Raum oder die Materie die apriorische Voraussetzung für die Auffassung der Dinge. Aus dem erfüllten Raum nehmen wir die Materie, die wir für die Entstehung der Dinge voraussetzen, und an ihn geben wir auch wieder beim Vergehen der Dinge ihre Materie ab. *Der erfüllte Raum oder die Materie ist als das für die Auffassung der Dinge apriorisch Vorauszusetzende weder vermehrbar noch verminderbar.* Natürlich müssen wir das Raumgesetz, um mittelst desselben zu der anschaulichen Materie zu kommen, auf die Tastempfindungen anwenden, durch die wir ja den Widerstand der Dinge kennen lernen. In ähnlicher Weise sahen wir ja früher, dass wir je für die Anwendung des Raumes, der Zeit und ihrer Besonderungen, der einzelnen Raum- und Zeitgesetze, eine besondere Beschaffenheit der Empfindungen voraussetzen müssen. Descartes hat den Raum mit der Materie identifiziert. Locke und neuerdings Riehl bestreiten diese Identifikation. *Nur im leeren Raum,* sagen sie, *ist ja eine Bewegung möglich. Aber abgesehen davon, dass der leere Raum nur ein fälschlich für wirklich gehaltenes Nichts ist, ist der mit Materie erfüllte Raum ja kein wirklich Unendliches, sondern nur ein bis ins Unendliche Erweiterbares und insofern über die Grenzen der An-*

schauung hinaus Verschiebbares und darum kein Hindernis der Bewegung.

124. Es fragt sich, ob wir mit den Substanzen das „Ding an sich" gewonnen haben. Die Antwort muss lauten: Nein! Die Sinnenbilder, die wir von den Dingen haben, sind nicht bloss *Gesichtsbilder* sondern auch *Tastbilder.* Mit den Gesichtsempfindungen von der vor uns stehenden Wand verbinden sich die wiederauflebenden *Tastempfindungen* ihrer Undurchdringlichkeit, Härte nach dem Assoziationsgesetz. Die Tastempfindungen, auch die wiederauflebenden, welche einen Teil des Sinnenbildes ausmachen, sind bei allen Empfindenden verschieden. Jeder hat seine besonderen Tastempfindungen, sie richten sich nach der Beschaffenheit der Tastorgane, sie dauern nur so lange, als die Hand tastet, und sie verschieben sich jeden Augenblick in die Vergangenheit. Was folgt daraus? *Dass auch die Substanz lediglich der Erscheinungswelt angehört oder ein Gebilde ist, das durch das Raumgesetz aus unseren Empfindungen gestaltet wird.* Eigentlich spricht das ganz von selbst, da das Raumgesetz ja nur ein Gesetz für unsere Empfindungen ist.

125. Nur durch ein neues, in unserem Bewusstsein funktionierendes Gesetz kommen wir zu den Gegenständen oder Dingen an sich. Beim Benennen unterscheiden wir die Vorstellung, die durch den Namen im Hörenden geweckt wird, und die Vorstellung des Sprechenden, die in diesem Namen ihren Ausdruck findet, sorgfältig von dem Gegenstand, der keine Vorstellung ist und mit dem Namen benannt wird. Bei ernst gemeinten Wahrnehmungen bleiben wir nicht bei den Sinnenbildern stehen, die alle Augenblicke sich in die Vergangenheit verschieben, sondern benennen mit dem Namen das Wahrgenommene, etwas von diesen Sinnenbildern Verschiedenes, Bleibendes. Desgleichen beim Urteil ist das mit ihm Gemeinte von den in ihm verbundenen Vorstellungen verschieden. *So funktioniert in unserem Bewusstsein der Begriff des Gegenstandes odes Dinges an sich oder das Gesetz des Gegenstandes oder der beharrlichen Dieselbheit.* Nur auf diesem Wege kommen wir zu den Dingen oder Gegenständen, nicht etwa auf dem Wege Kants, indem wir sagen, *die Erscheinung setze*

doch ein Etwas voraus, das uns erscheint. Dieses summarische Verfahren Kants können wir uns nicht aneignen.

126. Eigentlich wissen wir von den Dingen an sich so gut wie nichts. Sie erscheinen uns in den Empfindungen und in den aus ihnen gestalteten mathematischen Gebilden der Grösse und Gestalt und in den mechanischen Gebilden der Eigenörtlichkeit, Materialität und Substanzialität. Aber das alles darf in keiner Weise als *Eigenschaft des Dinges an sich* betrachtet werden. Es ist für uns nur ein *Erkenntnismittel desselben.* Wir können sagen, dass die Substanzen die Grösse und Gestalt und auch die Empfindungen der Farbe, des Geschmacks usw. an sich tragen, dass sie ihre Eigenschaften sind, ihr *inhärieren.* Das alles gilt nicht von den Dingen an sich. Durch 3 Stufen kommen wir in unserem Denken zu Dingen an sich: 1. Was *sinnliche Eigenschaften* hat: Farben, Gerüche, Geschmäcke, das hat auch mathematische Eigenschaften, Grösse, Gestalt. 2. Was *mathematische Eigenschaften* hat, das hat auch mechanische Eigenschaften: Materialität, Substantialität und 3., was *mathematische* und *mechanische Eigenschaften hat,* dem liegt ein Ding an sich zugrunde.

127. Das Raumgesetz führt uns unmittelbar zu der *mechanischen Weltauffassung,* bei der es sich nur um *Ausdehnung und Materie* handelt. Grundlage der mechanischen Weltauffassung ist *die Atomtheorie.* Alles Ausgedehnte und Materielle lässt sich in Teile zerlegen; wir können aber bei *dieser Teilung nicht bis ins Unendliche gehen,* denn sonst hätten wir in jedem Punkte des Räumlichen und Materiellen eine *vollendete Unendlichkeit nach der ersten Antinomie von Kant.* Wir müssen also kleinste, nicht mehr weiter teilbare Teilchen voraussetzen, das sind die *Atome.* Es fragt sich nun, ob auch den einzelnen Atomen, die wie Raum und Materie nur der Erscheinungswelt angehören, Dinge an sich zugrunde liegen. Wäre das der Fall, dann würde die *Dingansichwelt nur ein Gegenstück zur Erscheinungswelt bilden, eine Verdoppelung derselben, und ebenso wie diese aus Einzeldingen bestehen. Der Einwand des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre, dass sie einfach die Dinge verdopple, bestände zu Recht.* Wir haben aber nun schon gesehen, dass die Begriffe, welche wir auf Grund ihrer Erscheinung von den Dingen der Natur bilden,

nur nach dem Gesetz des Zweckzusammenhangs zustande kommen. Sie bilden einen grossen Zusammenhang, das *System der Wahrheit,* wie wir gesagt haben. Im Grunde sind sie nur *Gedanken,* wie wir später sehen werden. Der Gedanke des Tischlers, des Stuhlmachers und Hutmachers gibt dem Tische, Stuhl und Hut Halt und Bestand, ihm seine Form und Gestalt. Ähnlich müssen wir uns auch die Dingansichwelt denken, die des Erscheinungswelt zugrunde liegt. Freilich gilt hier das Wort Goethes: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist."

128. Es fragt sich, wie lange denn die den Erscheinungen zugrunde liegenden Dinge an sich beharrlich dieselben bleiben. Wäre es nicht denkbar, dass der Erscheinung des Baums ein anderes Ding an sich zugrunde zu liegen begänne, während wir den Baum betrachten? Dann, wenn unsere Wahrnehmung des Baumes eine ununterbrochene ist, wenn sie mit anderen Worten als Beobachtung betrachtet werden kann, und die Erscheinung des Baumes sich nicht ändert, werden wir annehmen müssen, dass auch das zugrunde liegende Ding an sich ein und dasselbe bleibt. Wäre das nicht der Fall, so würde *das Ding an sich wie die Erscheinung in den Fluss des Werdens hinabgezogen werden, was dem Gesetz der beharrlichen Dieselbheit oder der Gegenständlichkeit widerspricht.* Nach diesem Gesetz steht es also *apriorisch* fest, dass die der *fortdauernden, unveränderlichen Wahrnehmung* entsprechenden Dinge an sich *dieselben* bleiben. Anders ist es, wenn es sich um unterbrochene Wahrnehmungen handelt: Wenn wir heute einen Gegenstand sehen und morgen ihn wieder erblicken, dann können wir nur auf Grund *empirischer Kennzeichen urteilen,* dass der zugrunde liegende Gegenstand derselbe geblieben ist.

129. Mit welchem Recht können wir sagen, dass wir und andere die *gleichen Empfindungen* und *die gleichen Vorstellungen* haben? Aristoteles und Locke betonen, dass wir daraus, dass wir alle das Blut rot und das Gras grün nennen, keineswegs schliessen können, dass wir beim Blut und Gras die gleichen Empfindungen haben. Hier gilt: So über Blut und Gras zu urteilen, haben wir von Jugend an gelernt, aber in das Bewusstsein eines anderen haben wir keinen Einblick. Aber wie verhält es sich denn damit: Wenn wir und andere

eine Figur als Dreieck oder eine Anzahl als 7 bezeichnen, dürfen wir auch hier sagen, dass wir nicht wissen können, ob wir bei diesen räumlichen und Zahlenverhältnissen die gleichen Vorstellungen haben wie andere? Ursprünglich konstatiert das Kind die Gestalt eines Gegenstandes dadurch, dass es seine Umrisse berührt, und die Zahl der Gegenstände dadurch, dass es dieselben der Reihe nach berührt und so zählt. Später können wir die Gestalt und die Zahl einfach durch den Gesichtssinn feststellen, weil sich mit ihm die ursprünglichen Tastempfindungen assoziiert haben. Nun aber haben wir von unseren Berührungen der Umrisse eines Dreiecks und der einzelnen zu zählenden Gegenstände und ebenso von den Berührungen anderer die gleichen Gesichtsempfindungen. Wir werden also sagen dürfen, dass wir und andere die gleichen räumlichen und Zahlvorstellungen haben.

130. Mit welchem Recht können wir sagen, dass wir und andere *denselben Gegenstand berühren?* Wenn wir einen Gegenstand berühren, strecken wir unsere Hand aus und geben ihr dadurch eine bestimmte Richtung. Wenn andere denselben Gegenstand berühren, so verfahren sie ebenso. Von unseren Berührungen und den Berührungen anderer haben wir wieder Gesichtsempfindungen, und wenn die Richtungslinien des ausgestreckten Armes sich in einem Punkte schneiden, so können wir sagen, dass wir und andere denselben Gegenstand berühren. Aber mit welchem Recht können wir sagen, dass wir und andere dieselben Gegenstände sehen, etwa dieselbe Sonne? Jeder von uns hat doch von der Sonne sein besonderes Gesichtsbild. Wir erklären uns diese keineswegs leichte Sache auf folgende Weise: Von den Greifbewegungen anderer und den mit ihnen verbundenen Augeneinstellungen des direkten Sehens haben wir Gesichtswahrnehmungen, die miteinander assoziieren. Auch von unseren eigenen Greifbewegungen haben wir Gesichtswahrnehmungen mit denen die Vorstellungen der Augeneinstellungen des direkten Sehens wieder aufleben. Mit unseren eigenen Augeneinstellungen des direkten Sehens sind nun auch entsprechende Muskelgefühle verbunden, die mit ihnen assoziieren, so dass wir aus ihnen auf das Vorhandensein entsprechender Augeneinstellungen bei uns, die wir ja nicht sehen, schliessen können. Nehmen wir nun bei andern die

Augeneinstellungen des direkten Sehens wahr und erleben wir die mit diesen Augeneinstellungen bei uns verbundenen Muskelgefühle, welche die Vorstellung von unseren Augeneinstellungen wecken, und legen wir dann nach dem Raumgesetz den wahrgenommenen Augeneinstellungen anderer und den vorgestellten eigenen Augeneinstellungen Richtungslinien zu Grunde, die sich in einem Punkte schneiden, so sagen wir mit Recht, dass wir und andere denselben Gegenstand sehen.

Das Zeitgesetz und seine Ergänzung durch das Gesetz des hinreichenden Grundes.

131. Durch die Wahrnehmungsurteile von ausgedehnten Gegenständen lernen wir den anschaulichen Raum kennen; durch die Wahrnehmungsurteile über die Bewegungen eines Gegenstandes lernen wir die anschauliche Zeit kennen. Die Bewegungen geschehen dadurch, dass kontinuierlich zusammenhängende Orte durchlaufen werden und zwar in einem kontinuierlich zusammenhängenden Nacheinander von Zeitmomenten. Die Kontinuität spielt also für die Bewegung eine doppelte Rolle. Eine ganz andere Frage als die erörterte, wie wir zu Vorstellungen des anschaulichen Raumes und der anschaulichen Zeit kommen, ist die folgende: Wie kommen die Urteile über ausgedehnte Dinge und ihre Bewegungen zustande? Die Antwort lautet: Nur unter Voraussetzung des in unserem Bewusstsein funktionierenden *apriorischen Raum- und Zeitgesetzes* oder des *apriorischen Raum- und Zeitbegriffs. Dieser Zeitbegriff ist kein Nacheinander, er fliesst nicht; sonst würde er, wie Kant sagt, einen neuen Zeitbegriff voraussetzen, der sein Nacheinander und seinen Fluss ermöglichte.*

132. Es ist beachtenswert, dass eine Bewegung und Veränderung nicht gedacht werden kann, wenn wir nicht ein Ding voraussetzen, das sich bewegt und verändert. Das will sagen, dass die Anwendung des Zeitgesetzes immer die Anwendung des Raumgesetzes voraussetzt. Nur Substanzen können sich verändern und bewegen. Der Fata morgana und dem Regenbogen legen wir darum die Luft als Substanz zugrunde; und dort, wo das nicht mehr möglich ist, wie bei den in den unermesslichen Weltenraum sich erstreckenden Lichtwirkungen, nehmen wir einen hypothetischen Stoff als Grundlage für diese

Wirkungen an. *Das Wort von Helmholtz kurz vor seinem Tode: „Bewegungen ohne Substanzen, das wird des Rätsels letzter Schluss sein“ widerspricht deshalb ausdrücklich einem Gesetz unseres Denkens, wonach alle Bewegung und Veränderung eine Substanz voraussetzt.* Das erklärt uns auch den Satz: ex nihilo fit nihil. Wo etwas entsteht, muss ein Stoff vorausgesetzt werden, an dem dies Entstehen sich vollzieht.

133. Alles anschauliche Zeitliche bildet ein Nacheinander, besteht aus einem Vorangehenden und Nachfolgenden. Aus diesem Grunde können wir uns einen Anfang und ein Ende der Zeit nicht denken. Der Anfang der Zeit, dem nichts vorangeht, und das Ende der Zeit, dem nichts folgt, würden aus der Zeit herausfallen. *Der kontinuierliche Charakter der Zeit fordert, dass wir beim Anfangenden zu einem mit ihm Zusammenhängenden, das ihm vorausgeht, zurückgehen und beim Ende einss Zeitlichen zu einem mit ihm zusammenhängenden Nachfolgenden fortschreiten.* Das ist der Grund, warum wir die anschauliche Zeit als ein bis ins Unendliche Erweiterbares oder als ein potentiell Unendliches denken müssen.

134. Nach dem Zeitgesetz muss jedem Anfangenden ein anderes vorausgehen, das wieder anfängt, und jedem Endenden ein anderes folgen. Nur dadurch kommt das Nacheinander zustande; und für das Zustandekommen des Nacheinander ist das Zeitgesetz der Möglichkeitsgrund. Nach ihm besteht demnach *zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden ein Notwendigkeitsverhältnis. Dieses Notwendigkeitsverhältnis ist nun das Kausalitätsgesetz,* wie wir es nach den eindringenden Forschungen Humes einzig aufrecht erhalten können. Hume geht davon aus, dass *wir niemals hervorbringende, erzeugende Ursachen, niemals ein unum propter aliud wahrnehmen können, sondern immer nur Aufeinanderfolgen, ein unum post aliud.* Wir sehen die Axtschläge und dann das Fallen des Baumes, aber nicht, dass die Axtschläge das Fallen des Baumes hervorbringen. Nun wiederholen sich die gleichen Aufeinanderfolgen: Axtschläge fällen den Baum, Brot ernährt den Körper, Wasser stillt den Durst. Diese Regelmässigkeit der gleichen Aufeinanderfolgen hat zunächst eine Gewöhnung an diese zur Folge, und auf Grund dieser Gewöhnung behaupten wir dann: Das

Vorangehende steht in einem Notwendigkeitsverhältnis zu dem Nachfolgenden und weiterhin das eine bewirkt das andere. *Wir bedürfen dieser Erklärung Humes nicht*, *denn wir wissen, dass auf Grund des Zeitgesetzes zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden ein Notwendigkeitsverhältnis besteht, und das ist das einzige, was nach der einschneidenden Kritik Humes uns für das Kausalitätsgesetz übrig bleibt.*

135. Aber ist denn wirklich zwischen allem Vorangehenden und Nachfolgenden ein solches Notwendigkeitsverhältnis vorhanden? Stehen auch die Beleuchtungen eines Gegenstandes, die ihn uns der Reihe nach als rot, gelb erscheinen lassen, in diesem Notwendigkeitsverhältnis? Auch das, was eben in China geschah, in einem Notwendigkeitsverhältnis mit dem, was jetzt hier geschieht? Keineswegs. Wir können nämlich *von dem Notwendigkeitsverhältnis, durch das einzig und allein die Aufeinanderfolge zustande kommt, absehen,* wie wir von der Eigenörtlichkeit des Nebeneinanderliegenden absehen konnten; und wie wir im letzteren Falle zu dem von Substanz und Materie verschiedenen abstrakten Raum gelangen, so gelangen wir im ersteren Falle *von der Notwendigkeit der Aufeinanderfolge, die das Zeitgesetz verlangt, zu einer abstrakten Zeit, einer abstrakten Zeitordnung, wie wir sie unserer Zeitrechnung zugrunde legen.* So fassen wir denn auch die aufeinanderfolgenden Beleuchtungen eines Gegenstandes, die auch in umgekehrter Reihe erfolgen können, und sogar auch alles, was in einem Moment an einem Punkt der Erde geschieht und im anderen Momente an einem anderen Punkte der Erde, als ein zeitlich Aufeinanderfolgendes auf.

136. Die Veränderungen eines und desselben Dinges gehören mit ihm zusammen nach dem Raumgesetz, und die Aufeinanderfolgen dieser Veränderungen z. B. des Wachstums, müssen sich auch dem Raumgesetz fügen; sie müssen Punkt für Punkt den Raum durchschreiten, da es keine leeren Stellen im Raum gibt, wie es auch keine leeren Stellen in der Zeit gibt. *Eine actio in distans durch den leeren Raum hindurch, ohne dass seine Teile Punkt für Punkt berührt werden, wie sie noch Newton annahm, gibt es nicht.* Von einem Notwendigkeitsverhältnis zwischem dem Vorangehenden und Nachfolgenden kann nur dann die Rede sein, wenn es sich um *zwei ver-*

schiedene Dinge der Erscheinungswelt handelt, deren Veränderungen unmittelbar aufeinanderfolgen und die sich im Raum berühren. Kant sagt, *das Vorangehende und Nachfolgende müsse die gleiche Materie haben, er meint die sich berührende, kontinuierlich zusammenhängende; wäre das nicht der Fall, so würde die Zeitreihe abbrechen.* Es ist ferner zu beachten wichtig, dass uns das Kausalitätsgesetz nur sagt, dass allem Anfangenden, Geschehenden, sich Ändernden notwendig ein anderes vorangehen müsse; *was aber das andere ist:* Dass Brot nährt, dass Wasser den Durst stillt, *lernen wir nur durch Erfahrung kennen.* Oft kann uns auch einzig die Erfahrung darüber belehren, ob zwei Vorgänge wirklich gleichzeitig sind oder nicht, und ob einer und welcher von beiden vorangeht und welcher folgt. Die Ofenhitze und Zimmerhitze sind gleichzeitig, ebenso der Druck einer Kugel auf dem Sofa und die Höhlung im Sofa; aber wir wissen aus Erfahrung, dass die Ofenhitze der Zimmerhitze vorangeht und ebenso der Druck der Kugel der Höhlung im Sofa. Zuerst sehen wir den Blitz, dann hören wir den Donner, zuerst sehen wir die Soldaten die Beine bewegen, dann hören wir das Kommando; aber wir wissen, dass gerade die umgekehrte Aufeinanderfolge in Wirklichkeit stattfindet. Kant unterscheidet so die subjektive und objektive Zeit. Endlich dürfen wir auch nicht vergessen, dass wir nach dem Kausalitätsgesetz die Aufeinanderfolge immer nur für einen bestimmten einzelnen Fall konstatieren können. Die Verallgemeinerung solcher einzelnen Fälle kommt nicht durch das Kausalitätsgesetz zustande.

137. Aber wir bleiben bei dem Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden nicht stehen, sondern gehen über dasselbe hinaus und fassen das Vorangehende als *Grund* des Nachfolgenden auf. Es ist das Gesetz des Grundes, das in unserem Bewusstsein funktioniert. *So wenig wir den Widerspruch ertragen können in der Aussage: „Das Ding ist grün und nicht grün", ebensowenig können wir die Annahme ertragen, dass etwas geschehe, anfange, sich ändere ohne ein ihm Vorausgehendes, in dem es seinen Grund hat.* Leibniz hat zuerst das Gesetz des hinreichenden Grundes aufgestellt: *Es existiert nichts, es geschieht nichts, es kann nichts behauptet werden ohne hinreichenden Grund.* Wir müssen das

Gesetz als ein in unserem Bewusstsein funktionierendes, auch in ihm funktionierendes, wenn wir es gar nicht kennen und nicht zu formulieren vermögen, anerkennen. Wir nehmen alle den Satz an: „Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen" und sind fest überzeugt: Wenn nicht die gleiche Wirkung wieder erfolgt, dann hat sich in der Ursache etwas geändert. Warum? Weil wir für die Tatsache, dass nicht die gleiche Wirkung erfolgt, einen hinreichenden Grund haben müssen. Nur dadurch, dass wir für das Nachfolgende als Grund das Vorangehende auffassen, erscheint uns das Notwendigkeitsverhältnis zwischen beiden als ein vernünftiges, als ein begriffenes.

138. Es fragt sich: Was ist dieser hinreichende Grund? In seiner *Inauguraldissertation „De mundi sensibilis et intellegibilis forma et principiis" vom Jahre 1770* sagt Kant: *Die Beziehung zweier Dinge aufeinander kann nicht in ihnen selbst, sondern nur in einem über beiden stehenden Dritten ihren Grund haben.* Auch die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, meint Kant, könne nicht in den Ursache und Wirkung genannten Dingen ihren Grund haben, sondern nur in einem über beiden stehenden Dritten. Solange wir freilich noch in der Illusion befangen sind, dass wir hervorbringende, erzeugende Ursachen wahrnehmen können, können wir uns schwerlich überzeugen, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht eben in den Ursache und Wirkung genannten Dingen ihren Grund habe. Haben wir uns aber dieser Illusion entschlagen, fassen wir diese Dinge als im Notwendigkeitsverhältnis stehend auf, so werden wir Kant zustimmen; können wir doch nicht einmal das Verhältnis zweier Billardkugeln, von denen die eine an Bewegung so viel verliert als die andere gewinnt, uns klar machen, wenn wir bei den beiden Billardkugeln stehen bleiben. Soll etwa das Minus der Bewegung der einen Billardkugel vernichtet und das Plus der Bewegung der anderen aus dem Nichts erzeugt werden? Oder soll die Bewegung der ersteren durch den leeren Raum zur zweiten hinüberwandern? Ganz deutlich wird uns die Auffassung Kants, wenn wir das Verhältnis der Gleichheit und Verschiedenheit ins Auge fassen. Wenn a gleich b oder verschieden von b ist, so wird an a nichts geändert, wenn b aufhört zu existieren,

und an b nichts, wenn a aufhört zu existieren. Das zwischen beiden bestehende Verhältnis der Gleichheit und Verschiedenheit kann also weder in a noch in b seinen Grund haben. Gewiss die Beschaffenheit von a und b ist für uns *der Erkenntnisgrund* ihrer Gleichheit und Verschiedenheit, wie das Steigen des Thermometers der Erkenntnisgrund für das Steigen der Temperatur ist. Aber verschieden vom Erkenntnisgrund ist der *Realgrund;* und der Realgrund der Gleichheit und Verschiedenheit von a und b kann weder in a, noch in b, noch in beiden zusammen gesucht werden. Da nun alle Dinge miteinander verglichen werden, und sei es als gleich, sei es als verschieden betrachtet werden können, so muss dieses die Beziehungen der Dinge ermöglichende Dritte ein *Einziges*, es muss ferner ein über allen Beziehungsgliedern Stehendes, ein *Transmundanes,* ein *Überweltliches* sein, *wie Kant ausdrücklich erklärt.* Natürlich kann jeder stehen bleiben bei dem Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Vorausgehenden und Nachfolgenden, ohne sich um den hinreichenden Grund des Verhältnisses irgendwie zu kümmern. Aber wer konsequent denkt, wird Kant folgen müssen. Durch diesen höchsten über allen Beziehungen stehenden und sie ermöglichenden Grund sind wir nun auch berechtigt, das Vorangehende, insofern es in einem Notwendigkeitsverhältnis zum Nachfolgenden steht, als *sekundären Grund* des Nachfolgenden zu betrachten, und dieser *sekundäre Grund* des Nachfolgenden ist dann eigentlich das Einzige, was wir unter dem gewöhnlich „*Ursache*“ Genannten verstehen können.

139. Unter Voraussetzung dieses Dritten können wir nun auch von einem Begründungszusammenhang der Dinge in der Welt sprechen. Da ferner das, was Grund eines anderen ist, auch als Mittel für dieses andere, das dann als Zweck betrachtet wird, angesehen werden kann, so haben wir auch ein Recht, von einem Zweckzusammenhang der Dinge in der Welt zu reden. Freilich nicht alle Dinge stehen mit allen in diesem Begründungs- und Zweckszusammenhang. Was im einzelnen Falle Grund und Mittel zum Zweck ist, das kann uns nicht das allgemeingültige apriorische Gesetz, sondern nur die Erfahrung lehren; aber das, was wir Mittel nennen, braucht nicht bloss, um zweckmässig zu sein, zur *Erhaltung dessen* dienen, das

seinen Zweck bildet, sondern kann ebensowohl zur *Zerstörung desselben* beitragen; das ändert an seiner Zweckmässigkeit nichts. Brot nährt den Körper, Wasser stillt den Durst; der Körper wird also durch sie erhalten; aber Wasser löscht auch das Feuer, und Feuer verbrennt auch die Hand. Wenn wir ferner ganz allgemein von einem Zweckzusammenhang der Dinge reden, dann müssen wir das Wort *„Zweck"* wohl von dem anderen *„Absicht"* unterscheiden. Unter den sekundären Gründen gibt es natürlich auch Zweckmässigkeiten, die nicht beabsichtigt sind. Von Absicht können wir nur reden bei bewussten Wesen; Absicht ist die Hinlenkung einer Handlung auf ein Ziel. Ist das über allen Beziehungen stehende Dritte *letzter Grund* von allem, so muss es auch *höchster Zweck* sein, wie schon Anaximander erkannte. Als solcher ist es dann *Selbstzweck*, es ist *bewusster Zweck, beabsichtigter Zweck.*

140. Eine Reihe von Schwierigkeiten lösen sich unter Voraussetzung des über allen Beziehungen stehenden Dritten. Die alten Skeptiker lehrten: Da die Ursache erst dann Ursache ist, wenn die Wirkung vorhanden ist, so kann von einer Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung keine Rede sein. In der Tat, wenn zwischen Ursache und Wirkung ein Notwendigkeitsverhältnis besteht, dann muss mit dem Dasein der Ursache sofort auch die Wirkung eintreten. Nur unter einer Voraussetzung kann von einer Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung die Rede sein, wenn nämlich das *diese Aufeinanderfolge ermöglichende Dritte weder zur Ursache noch zur Wirkung in einem Notwendigkeitsverhältnis steht;* dann und nur dann kann es auch die Aufeinanderfolge ermöglichen. — Zeit und Raum ferner sind durch die Kontinuität charakterisiert. Der eine Teil berührt den anderen oder geht in ihn über, was, konsequent gedacht, zu einem Zusammenfallen aller Teile in einen Punkt führt. Ist es nun das über allen Beziehungen stehende Dritte, welches auch die Beziehung des Nebeneinander und Nacheinander ermöglicht, so erscheint uns das *nur mit den Sinnen zu erfassende Kontinuierliche als ein sinnliches Bild dieses über allen Beziehungen stehenden und nur mit dem Denken zu erfassenden Dritten*, das selbstverständlich auch die nebeneinanderliegenden und die aufeinanderfolgenden Teile vor dem Zusammenfallen in einen Punkt schützen kann.

Vielleicht können wir mit Kant und Newton auch den unendlichen leeren Raum als ein bloss sinnliches Bild für die Unermesslichkeit dieses Dritten betrachten. — Wir sahen endlich früher, dass die Dinge, obgleich sie ihrer Erscheinung nach durch ihre Eigenörtlichkeit im Raum individualisiert sind, doch in letzter Instanz an dieser Eigenörtlichkeit keinen hinreichenden Grund für ihre Individualisierung haben. Denn um einen Ort zu bestimmen, müssen wir ihn auf einen zweiten und den zweiten auf einen dritten beziehen und so fort ins Unendliche, so dass sich alle festen Punkte, die wir Orte nennen, für uns in Beziehungen auflösen. *Einzig und allein durch das über allen Beziehungen stehende Dritte wird jedem einzelnen Dinge in der Welt seine bestimmte Stelle, die nur ihm eigentümlich, die unübertragbar und unveräusserlich ist, angewiesen. Es ist das letzte Individuationsprinzip. Da nun nur wirklich individualisierte Dinge, die wir je von einander unterscheiden können, eigentlich Gegenstand des Erkennens sein können, so haben die Dinge eben auch nur durch dieses über allen Beziehungen stehende Dritte die Eigentümlichkeit, Erkenntnisgegenstände zu sein.*

Empirische Elemente in der erklärenden Naturwissenschaft.

141. Es ist von vornherein einleuchtend, dass wir in der erklärenden Naturwissenschaft keineswegs mit den apriorischen Gesetzen ausreichen. Schon die Anwendung derselben setzt ja empirische Elemente voraus. Die mechanische Weltanschauung führt uns unmittelbar zur Atomtheorie. Aber Atome können wir nicht wahrnehmen, nur bei Gruppen von Atomen ist das möglich; und wir nennen *solche Gruppen von Atomen Dinge dann, wenn sie bei ihrer Bewegung ihre Gestalt nicht verändern.* Solche Dinge sind nun Gegenstand der Wahrnehmung. Die Naturforscher behaupten, dass ihre Teile sich gegenseitig *anziehen, kohärieren*; ja sie gehen weiter und behaupten, dass auch die Oberflächen verschiedener Dinge sich gegenseitig anziehen, was sie als *Adhäsion* bezeichnen. Newton hat dann das Gesetz aufgestellt, dass die Körper sich anziehen im umgekehrten Verhältnis ihrer Entfernungen und im geraden Verhältnis ihrer Grösse. Das sind natürlich lauter bloss em-

pirische Tatsachen. Auch die *Abstossung* wird noch angenommen. Der Physiker Kirchhoff führt die *Abstossung* auf eine Anziehung oder Kohäsion der Teile der zurückprallenden stossenden und gestossenen Körper zurück. Newton sprach von einer *actio in distans* und nahm dieselbe für die *Gravitation* in Anspruch; dann würde die Anziehung der Körper aufeinander, der Sonne z. B. und der Erde, zeitlos vor sich gehen. Aber wir wissen, dass die Anziehung Punkt für Punkt den Raum zu durchlaufen kat, und so hat denn auch Heinrich Hertz in Bonn den Versuch gemacht, für die *Gravitation* die Zeit, die sie erfordert, zu bestimmen. Das sind lauter empirische Tatsachen.

142. Die grösste Bestimmtheit haben zweifellos die sinnlichen Merkmale. Nach dem Geschmack des Weines bestimmt ja ein Kenner nicht bloss seinen Ursprungsort, sondern auch den Jahrgang. An den Gesichtszügen einer Person, von denen wir nur Empfinduugen haben, an ihrer Stimme, die wir hören, an ihrem Gange, von dem wir wieder nur Empfindungen haben, kennen wir sie wieder. Viel weniger bestimmt sind die mathematischen Eigenschaften Grösse und Gestalt und ebenso die mechanischen Eigenschaften Eigenörtlichkeit, Materialität; aber am unbestimmtesten ist doch für uns das Ding an sich, ein reines Abstraktum. Ist das ein Grund, es nicht anzunehmen, seine Existenz zu leugnen? Keineswegs. Wir müssen die *sinnliche Bestimmtheit* und die *gedankliche Bestimmtheit* sorgfältig unterscheiden. *Gedanklich bestimmt werden die Dinge aber erst durch das nur mit dem Denken zu erfassende, über allen Beziehungen stehende Dritte, nicht durch Raum und Zeit und am wenigsten durch ihre sinnlichen Eigenschaften.*

143. Unsere Psychologisten erklären, dass wir die Richtung und Weite der Entfernung der Gegenstände von uns durch die Muskelempfindungen der Arm- und Beinexkursionen bestimmen, die erforderlich sind, damit wir Tastempfindungen von Gegenständen haben können. Da nun mit diesen Muskelempfindungen der Arm- und Beinexkursionen entsprechende Muskelempfindungen der Augeneinstellung bei nahen und fernen Gegenständen verbunden und assoziiert sind, so können wir auch auf Grund dieser Muskelempfindungen der Augeneinstellung, die die Muskelempfindungen der Arm- und Beinexkursionen und

damit die mit ihnen verbundenen möglichen Tastempfindungen wecken, Richtung und Weite der Entfernung eines Gegenstandes bestimmen. Aber wir fragen: Was hat denn Richtung und Weite, was hat insbesondere der Ort des Gegenstandes mit Muskelempfindungen zu tun? Nur dadurch, dass wir auf diese Muskelempfindungen das Raumgesetz und das Substanzgesetz anwenden, kommen wir zur Vorstellung der Richtung und Weite der Entfernung eines Gegenstandes.

144. Wenn unsere Hand, die wir ausstrecken, beim Gegenstand zur Ruhe kommt, dann sagen wir, dass wir Widerstandsempfindungen vom Gegenstand haben; anscheinend sind es also bloss diese Widerstandsempfindungen, die uns über das Dasein des Gegenstandes und seines Ortes unterrichten. Aber nur dadurch, dass wir auf diese *Widerstandsempfindungen das Substanzgesetz* anwenden und weiterhin das *Kausalitätsgesetz*, kommen wir zu dem sehr komplizierten Bewusstseinsvorgang, den wir Widerstandsempfindung nennen. Nur darum, weil gemäss dem Substanzgesetz das, was unsere Hand berührt, ein Eigenörtliches und Materielles ist, und weil gemäss dem Kausalitätsgesetz dem „Zur Ruhe kommen" unserer Hand eine Veränderung des berührten Dinges vorangegangen ist, die die Ursache des Zur Ruhe Kommens bildet, nur darum sprechen wir von Widerstandsempfindungen. So kompliziert ist also der Vorgang, den wir als Widerstandsempfindung bezeichnen.

145. Unsere Empfindungen sind nicht bloss der Gattung nach als Gesichts-, Gehörs-, Geruchs- usw. -empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören, sondern auch der Art nach als Empfindungen desselben Sinnes „blau, grau, rot" qualitativ voneinander verschieden. Wenn sie auch von verschiedener Intensität sind, wie z. B. die Druckempfindungen und das piano und forte bei den Tönen, so können wir sie doch nicht messen, weil wir keinen einheitlichen Massstab für ihre Intensität haben. Ernst Heinrich Weber und Fechner haben deshalb versucht, sie auf Reize zurückzuführen, die sich messen lassen, auf Ätherschwingungen, Luftschwingungen, Druckreize usw. Sie haben gefunden, dass die Reize um ein Drittel ihrer ursprünglichen Stärke wachsen müssen, wenn eine ebenmerkliche Intensitätssteigerung der Empfindungen stattfinden soll. Damit hören natürlich die Empfindungen nicht auf, etwas

qualitativ voneinander Verschiedenes und nicht Messbares zu sein. Auch das, was man Reize nennt, kommt ja nur dadurch zustande, dass wir auf die Tastempfindungen das Gesetz des Raumes und der Substanz anwenden und dadurch einheitliche Massstäbe für sie gewinnen.

146. Wie die Empfindungen so sind auch die Gefühle und Willensvorgänge qualitativ voneinander verschieden und fügen sich darum ebensowenig als die Empfindungen der mechanischen Weltanschauung ein. Aber durch Gefühle und Willensvorgänge können wir doch, wie es scheint, Bewegungen erzeugen, Abwehrbewegungen, wenn uns ein Gegenstand nicht gefällt, Bewegungen des Zustrebens, wenn er uns gefällt. Für die Bewegungen hat nun Cartesius das Gesetz aufgestellt, dass ihre Summe nicht vermehrt und nicht vermindert wird. Wir wissen ja auch, dass der stossende Billardball soviel an Bewegung verliert als der gestossene gewinnt. Aber wenn durch unsere Gefühle und Willensvorgänge Bewegungen erzeugt werden, dann ist das Gesetz des Cartesius doch nicht richtig. Um es aufrecht zu erhalten, könnte man behaupten, dass nicht eigentlich die Gefühle und Willensvorgänge Ursachen der Bewegung seien, sondern ihnen parallel gehende körperliche Vorgänge, die wir uns für die Lustgefühle etwa analog der ausdehnenden Wärme und für die Unlustgefühle analog der zusammenziehenden Kälte denken können. Ist diese Annahme richtig, dann ist wenigstens für die äussere körperliche Welt, wie es scheint, das Gesetz des Cartesius festgelegt.

147. Allein wir wissen alle, dass Bewegungen in der Welt aufhören und neue Bewegungen entstehen. Deshalb haben Joule und Robert Mayer an die Stelle des Gesetzes des Cartesius das Gesetz von der *Erhaltung der Kraft* gestellt. Es lautet: *Die Kräfte in der Welt, sofern sie durch wirkliche oder mögliche Bewegungen gemessen werden können, sind unveränderlich.* Es ist das Gesetz der *Grössenunveränderlichkeit der Kräfte in der Welt, insofern sie durch wirkliche oder mögliche Bewegungen gemessen werden können.* Kommt eine Lokomotive zum Stillstand, so entwickelt sie eine Hitze, durch welche die gleiche Bewegung, die sie hatte, wieder erzeugt werden kann. Diese und ähnliche Beobachtungen haben zur Aufstellung des Gesetzes der Erhaltung der Energie geführt,

das in unserer gegenwärtigen Naturwissenschaft die allergrösste Rolle spielt. Robert Mayer hat versucht, das Gesetz als ein apriorisches zu erweisen. Er führt es auf die beiden Gesetze: „ex nihilo fit nihil“ und „nihil in nihilum redigitur“ zurück. Das erste Gesetz ist nun offenbar eins und dasselbe mit dem Gesetz des hinreichenden Grundes, ist also apriorisch; aber fraglich ist, ob wir das auch von dem zweiten Gesetz sagen können. Die alten Metaphysiker freilich sagten: actio divina numquam in nihil determinatur, aber von dieser Begründung würden unsere Naturforscher nichts wissen wollen. Indes haben wir nicht früher schon gesehen, dass mit dem Gesetz der Erhaltung der Materie: „Die Materie wird in der Welt nicht vermehrt und nicht vermindert“ oder „Substanzen entstehen und vergehen nicht“ auch die beiden genannten Gesetze gegeben sind? Wenn etwas entsteht und wächst, muss es seinen Stoff aus der Gesamtmaterie nehmen, und wenn es vergeht, wieder an die Gesamtmaterie abgeben? Könnten wir nun nicht das Gesetz der Erhaltung der Energie auf das Gesetz der Erhaltung der Materie zurückführen, wie das Riehl versucht in seiner „Einführung in die Philosophie der Gegenwart“? Antwort: Nein! Die Materie lernen wir durch das Raum- und Substanzgesetz kennen, die Bewegung nach dem Zeit- und Kausalitätsgesetz. Wir können aber die Zeit niemals auf den Raum zurückführen; das ist ebenso unmöglich, wie wenn wir den Raum auf die Zeit zurückführen wollten. Das letztere versucht Ostwald in seiner Energetiklehre. Die Substanz oder Materie lernen wir ja durch Widerstandsempfindungen kennen; wenigstens sind diese Empfindungen die conditio sine qua non für unsere Vorstellung von der Substanz und Materie, wenngleich die eigentliche Quelle für unser Erkennen von Substanz und Materie das Gesetz der Substanz bildet. Nun könnte man sagen: Die Widerstandsempfindungen erzeugen Bewegungen, und so führt auch die Materie in letzter Instanz auf das zurück, was wir Kräfte nennen, die man durch Bewegungen messen kann. Allein es bleibt dabei, dass wir die Materie nur durch das Raum- und Substanzgesetz gewinnen und die Bewegung nur durch das Zeit- und Kausalitätsgesetz, und dass wir die Materie so wenig auf die Bewegung wie den Raum auf die Zeit zurückführen können. Der Unterschied von Kraft und

Stoff bleibt also bestehen und der Versuch eines Beweises des Gesetzes der Erhaltung der Kraft durch Zurückführung desselben auf das Gesetz der Materie ist nicht annehmbar.

148. Hiernach ist also das Gesetz der Erhaltung der Kraft ein bloss empirisches Gesetz. Dafür sprechen aber noch andere Gründe. Wenn das Gesetz apriorisch sein sollte, dann dürften auch durch unsere Gefühle und Willensvorgänge keine Bewegungen erzeugt und zum Stillstand gebracht werden. Es würde nichts nutzen, wenn wir in letzter Instanz die Bewegungen, wie in der vorvorigen Nummer gezeigt wurde, auf Parallelvorgänge der Gefühle und Willensvorgänge zurückführen wollten. Unter dieser Voraussetzung könnten wir niemals uns selbst als die verantwortlichen Träger und Urheber unserer Handlungen betrachten. Damit würde aber unserer Jurisprudenz der Boden entzogen.

149. Die Widerstandsempfindungen haben Galilei veranlasst, das sogenannte Trägheitsgesetz aufzustellen: „Ein Körper bleibt so lange in Ruhe, als er nicht von einem anderen Körper in Bewegung gesetzt wird", und „er bleibt so lange in Bewegung als er nicht von einem anderen Körper zur Ruhe gebracht wird". Ist dies Gesetz apriorisch? In seinem ersten Teile zweifellos. Der Anfang der Bewegung setzt natürlich eine Ursache voraus, die Bewegung eines Körpers, der sich mit dem in Ruhe befindlichen im Raum berührt und seine Bewegung erzeugt. Das verlangt das Kausalitätsgesetz. Zweifellos verlangt das gleiche Kausalitätsgesetz, dass, wenn ein Körper zur Ruhe kommt, ein anderer ihn im Raume berührender Körper ihn zur Ruhe bringt. Aber wenn das nicht der Fall ist, setzt sich dann die Bewegung, die der Körper einmal hat, ohne weitere Anstösse fort? Es scheint doch, dass es beständig erneuter Anstösse zur Bewegung bedarf, wenn das Gesetz der Kausalität als gültig anerkannt werden soll. Jedenfalls scheint dieser letzte Teil des Trägheitsgesetzes nur empirische Gültigkeit zu haben. Beim Wurf, beim Fall, bei der Schwere des Körpers kommt einmal das Newtonsche Gesetz der Anziehung und dann auch das Trägheitsgesetz Galileis in Anwendung, da ja der Widerstand der Luft immer überwunden werden muss.

150. Bei den Wahrnehmungsurteilen haben wir es immer

mit Einzeldingen zu tun, und die Begriffe, die wir auf Grund der Wahrnehmungsurteile bilden, sind zunächst auch nur Begriffe von Einzeldingen; auf dem Wege der Abstraktion durch das Unbestimmtlassen der Unterschiede und insbesondere der Abstraktion durch das Wegdenken der Unterschiede erhalten nun diese Begriffe einen allgemeinen auf mehrere Gegenstände anwendbaren Charakter. Wir verfahren bei dieser Abstraktion durch das Wegdenken nicht willkürlich; wir unterscheiden das Wesentliche vom Zufälligen durch einen Blick des Geistes. Viele Leute ermangeln dieses Blickes; sie sehen, wie man zu sagen pflegt, vor lauter Bäumen den Wald nicht, heben nie das hervor, worauf es ankommt, sondern verweilen bei ganz zufälligen Umständen, wie man in allen Gerichtsverhandlungen, wenn die Zeugen vernommen werden, beobachten kann. Aber es fragt sich: Wovon wird dieser Blick geleitet? Die Antwort ist: Von den *apriorischen Gesetzen der mechanischen Weltanschauung* und von *den nach Analogie derselben aufgestellten Gesetzen, die nur einen empirischen Charakter haben,* z. B. *den Gesetzen der Anziehung, der Abstossung, der Trägheit.* Wir fangen an, die Teile der Dinge zu zählen (2-, 4 beinig!); Das Zahlgesetz ist hier massgebend. Wir fahren fort, sie zu messen, ihre Grösse, ihre Gestalt ins Auge zu fassen nach dem Raumgesetz; wir betrachten insbesondere ihre grössere oder geringere Widerstandskraft nach dem Gesetz der Eigenörtlichkeit oder Substanz und unterscheiden so die Aggregatzustände: das Feste, das Flüssige, das Gasförmige; wir stellen mathematische Systeme auf für die Gestalt der Dinge z. B. in der Kristallographie; wir bestimmen die Grösse, die Richtung und Weite der Himmelskörper. Auf diesem Wege suchen wir alle Einzeldinge nach ihren wesentlichen Bestandteilen, in erster Linie geleitet von den Gesetzen der mechanischen Weltanschauung, zu bestimmen.

151. Wir bleiben bei den Einzeldingen, deren Begriffe wir durch die Wahrnehmungsurteile gewinnen, nicht stehen, sondern verbinden diese Einzeldinge miteinander, imdem wir die Veränderung des einen als Ursache der Veränderung des anderen auffassen. Das geschieht in den Erfahrungsurteilen. So erhalten wir eine Reihe von Erweiterungen der Einzelbegriffe, die den Wahrnehmungsurteilen entsprechen. Wir

sagen: „Brot nährt den Körper, Wasser löscht das Feuer“ und fügen zum Brot und Wasser neue Eigenschaften hinzu; aber auch die Erfahrungsurteile sind zunächst nur Urteile für einen einzelnen Fall, und es fragt sich, wie wir von ihnen zu allgemeinen Urteilen kommen. Der Satz: „*Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen*“ und der Satz von Stuart Mill *von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs* scheint uns ja unmittelbar darauf zu führen. Allein die Dinge ändern sich immer und noch mehr die Umstände, unter denen sie auftreten. So fragt sich, ob wir denn wirklich von gleichen Ursachen reden können. Nicht einmal den Satz: „Alle Menschen sind sterblich“ können wir ohne weiteres als einen allgemeingültigen betrachten. Wir sagen: Der Mensch ist ein Organismus, und alle Organismen haben zuerst eine aufsteigende und dann eine absteigende Entwicklung, die schliesslich zur Auflösung führen muss. Aber diesen Charakter des Organischen lernen wir ja nur durch Erfahrung kennen. Auch der Satz: „Morgen geht die Sonne auf“ ist sicher nur rein empirisch. Mag auch tausendmal ein Ereignis eingetreten sein, so folgt daraus nicht, dass es sich immer in gleicher Weise wiederholen wird. Nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist die Annahme, dass dies geschieht, oder, wie wir bestimmter sagen, dass ein Gesetz vorliegt, gleich $^{1000}/_{1001}$ und die Annahme, dass kein Gesetz vorliegt, gleich $^{1}/_{1001}$. Also die letztere Annahme bleibt gültig, so nahe wir auch mit diesem Satze an die Gewissheit herankommen.

152. Wir sahen früher, dass nach dem Gesetz des hinreichenden Grundes ein Begründungszusammenhang zwischen den Dingen besteht, und, indem wir das Begründende im Verhältnis zum Begründeten als Mittel zum Zweck betrachten konnten, mussten wir diesen Begründungszusammenhang auch als einen Zweckzusammenhang ansehen. Das steht uns a priori nach dem Gesetz des hinreichenden Grundes fest, und das ist auch der eigentliche Grund, warum wir an dem Satz: „Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen“ und an dem Satze von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs a priori festhalten. *Allein nicht alles steht mit allem in diesem Begründungs- und Zweckzusammenhang, und was im einzelnen Falle in diesem Begründungs- und Zweckzusammenhang steht, das kann uns*

wieder nur die Erfahrung lehren. Wenn jemand vor meinem Hause zusammenbricht, nachdem ihm unmittelbar vorher ein anderer die Hand auf die Schultern gelegt hat, so sind wir überzeugt, dass die Bewegung der Hand nicht die tötliche Wirkung hervorgebracht hat. Wenn es auch tausendmal regnet am Freitag, sind wir doch überzeugt, dass das kein allgemeines Gesetz bildet. Die Bewegung der Hand und die zufällige Benennung des sechsten Tages als Freitag hat mit dem Zusammenbrechen und mit dem Regen nichts zu tun. Wir wissen aus Erfahrung, dass hier kein Zusammenhang besteht. So müssen wir immer auf die Erfahrung rekurrieren, die natürlich durch eine entgegengesetzte Erfahrung wieder umgestossen werden kann. Das Kind ist nach einer einmaligen Erfahrung, wenn es sich die Hand am Ofen verbrennt, überzeugt, dass das Feuer immer die Hand verbrennt. Es fürchtet daher das Feuer. Allein können wir mit Sicherheit sagen, dass das auch immer der Fall sein wird? Das weissglühende Eisen nimmt der Schmied in die Hand, ohne dass sie verletzt wird; alles kommt hier auf die Erfahrung zurück, trotz der felsenfesten Überzeugung, die wir haben, dass ein Begründungs- und Zweckzusammenhang zwischen den Dingen besteht. Im Experiment beweisen wir uns sozusagen als Herren der Natur; wir stellen die Bedingungen fest, unter denen eine Erscheinung notwendig eintreten muss; wir schreiben der Natur vor, was sie tun soll; aber manchmal gelingt das Experiment nicht, dann sagen wir: Wir haben eine der Bedingungen übersehen. Auch hier ist es wieder die Erfahrung, die in letzter Instanz unser Urteil leitet. Freilich wenn wir unter Voraussetzung des Gesetzes vom hinreichenden Grunde, durch das jedes Ding seine bestimmte, nur ihm eigentümliche, unveräusserliche und unübertragbare Stelle in der Gesamtwirklichkeit erhält und durch das auch die Beziehungen der Dinge zueinander bestimmt werden, die Begriffe der Dinge und ihre Beziehungen zu bestimmen vermöchten, dann hätten wir in der Tat ganz allgemeingültige Erfahrungsbegriffe; aber dazu sind wir eben nicht imstande.

153. So nehmen wir denn alle zweifellos an, dass in der Natur ein gesetzlicher allgemeingültiger Zusammenhang zwischen den Dingen besteht. Aber da wir ihn im einzelnen Falle nur auf Grund von Erfahrungen konstatieren können, so bleiben

alle auf diesem Wege gewonnenen Begriffe für uns empirische Begriffe. Das hindert uns aber nicht, immer von neuem nach diesem Allgemeingültigen zu streben, eben weil das allgemeingültige Gesetz vom hinreichenden Grunde in unserem Bewusstsein funktioniert. Das zeigt sich deutlich darin, dass wir mit der bloss tatsächlichen Notwendigkeit, die wir durch die vollständige Induktion gewinnen, nicht zufrieden sind, sondern ausser dieser eine begriffliche Notwendigkeit, einen Beweis für das bloss Tatsächliche, verlangen. Der Eulersche Satz: „$e + f = k + 2$", der für die regelmässigen Vielflächner gilt, kann von uns bei allen regelmässigen Vielflächnern oder Polyedern ausprobiert werden, bei den Tetraedern, Hexaedern, Oktaedern, Dodekaedern und Ikosaedern; er ist dann unumstösslich wahr, aber er befriedigt uns nicht; wir müssen ihn beweisen, und das geschieht auf Grund des für die Mathematik gültigen Raumgesetzes.

154. Wir unterscheiden die auf Einbildung beruhenden Wahrnehmungen wie die mouches volantes und die Halluzinationen von den wirklichen Wahrnehmungen in letzter Instanz durch den Tastsinn. Warum? Weil die Anwendung des Raumgesetzes in seiner vollen Bedeutung als Substanzgesetz Tastempfindungen voraussetzt. Es sind die Widerstandsempfindungen, die uns zur Annahme von Substanzen, denen wir dann Dinge an sich zugrunde legen, veranlassen. Diese Widerstandsempfindungen setzen freilich die Anwendung einer Reihe von apriorischen Gesetzen zu ihrem Zustandekommen als *Widerstands*empfindungen voraus wie wir gesehen haben (Nr. 144); aber diese apriorischen Gesetze werden doch eben auf Empfindungen angewendet und sind insofern in ihrer Anwendung durch die rein *empirischen, empirisch gegebenen Empfindungen bedingt.* Wie wir früher gesehen haben (Nr. 115 und 123, vergl. auch meine Psychologie des Erkennens S. 56) setzt die Anwendung der Besonderungen des allgemeinen Raum- und Zeitgesetzes eine besondere Beschaffenheit der Empfindungen voraus, die natürlich etwas rein Empirisches ist.

155. Es ist wichtig zu beachten, dass wir unsere Methode, die in der Feststellung der Möglichkeitsbedingungen des Erkennens besteht, allgemeiner gestalten müssen, um sie in den erklärenden Naturwissenschaften anwenden zu können. (Vgl.

Nr. 102.) Gewiss Kopernikus hat durch seine Voraussetzung eine gewisse und notwendige Ordnung in das Weltall gebracht, sodass das Ganze mit den Teilen auf die wunderbarste Weise zusammenstimmt, wie Galilei sagt, *er hat dadurch das Weltall für uns erkennbar gemacht,* zum Teil mag das auch von den Keplerschen Gesetzen gelten, aber sicher nicht vom Trägheitsgesetz Galileis und nicht vom Gravitationsgesetz Newtons, auch nicht vom Gesetz des freien Falls des ersteren. Freilich war es ihnen nicht um *Hypothesen im schlechten Sinne* des Wortes zu tun (vgl. meine Schrift Sokrates und Platon S. 36), sie suchten vielmehr *die allgemeinen Grundlagen des Tatsächlichen zu entdecken und dadurch das Tatsächliche zu verstehen.* Das war ihre Methode. (Vgl. meine Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik S. 130.) Ihre Gesetze wurden nach Analogie der Gesetze der mechanischen Weltanschauung aufgestellt, aber sie haben doch im Grunde einen *empirischen Charakter.*

Berechtigung der beschreibenden Naturwissenschaft.

Der Organismus.

156. In der Mineralogie, Astronomie, Geognosie usw. können wir überall die mechanischen Gesetze zur Anwendung bringen, in der Mineralogie insbesondere durch die Kristallographie. Anders ist es mit der Zoologie und Botanik. Hier tritt ein neuer Begriff auf, der den Mittelpunkt dieser Wissenschaften bildet; es ist der *Begriff des Organismus.* Wir fassen die Eigentümlichkeit des Organismus in fünf Punkte zusammen:

a) Im Organismus trägt der Teil a den Teil b und wiederum der Teil b den Teil a; keiner kann ohne den anderen bestehen; der Organismus bildet, wie Platon im Theaetet zuerst sehr schön diesen Begriff entwickelt hat, ein Ganzes, ein *ὅλον,* kein blosses *πᾶν,* keine Summe wie die Körner eines Sandhaufens.

b) Der Organismus steht beständig in Wechselwirkung mit seiner Umgebung, scheidet Stoffteile aus und nimmt andere Stoffteile auf; und doch bewahrt er aufs genauste seine gleiche Form. Der Mensch soll ja in 7 Jahren seine Stoffe mit ganz anderen vertauschen.

c) Die älteren Organismen sterben ab und pflanzen sich fort in jüngeren mit ganz anderen Stoffteilen; sie verjüngen

sich, wie man sagt; und doch hat der jüngere Organismus die gleiche Form wie der ältere, von dem er abstammt.

d) Die Teile des Organismus verhalten sich dadurch, dass sie einander tragen, wie Mittel zum Zweck, und wenn a Mittel zum Zweck von b ist, so ist b auch wiederum Mittel zum Zweck von a.

e) Die Organismen behaupten sich in ihrer Selbständigkeit der Natur und allen anderen Organismen gegenüber trotz des beständigen Stoffaustausches. Vom Standpunkte der mechanischen Naturauffassung sind das sozusagen lauter Unmöglichkeiten.

157. Im Anschluss an Kant können wir auch *die ganze Natur als einen derartigen Organismus* betrachten. Hier gilt insbesondere, dass die vorausgehende Phase der Entwicklung in der nachfolgenden als Bestandteil wiederkehrt und zum Aufbau derselben dient, dass sie m. a. W. sich als Mittel zur nachfolgenden Phase kundgibt, die ihren Zweck bildet.

158. Sowohl Aristoteles als auch Kant haben diese merkwürdige Eigentümlichkeit der Organismen mit ihrer Aufmerksamkeit verfolgt, und beide sind überzeugt, dass wir Organismen nur auffassen können, wenn wir ihnen eine Zielstrebigkeit, ein Hinstreben zu den Zwecken, zuschreiben, für die ihre Teile als Mittel dienen. Nun aber kennen wir, wenn wir nicht als Schopenhauerianer von einem unbewussten Wollen reden, ein Wollen, ein Streben zu einem Ziel nur aus unserem eigenen Bewusstsein. Das hat Aristoteles nicht abgehalten, von einer *Selbstentfaltung, Selbstentwicklung, Selbstdifferenzierung der Organismen* infolge dieser ihrer *Zielstrebigkeit* zu reden. Es ist die *Entelechie des Aristoteles.* Kant hingegen erklärt, dass die Zielstrebigkeit einen *Anthropomorphismus* bedeutet und deshalb nicht als reale Eigenschaft der Organismen betrachtet werden kann. In der Tat ist die Annahme derselben ja nur ein Rückfall in den Animismus, der im vorgeschichtlichen Denken die Menschheit ebenso beherrschte wie unsere Kinder und Wilden. Kant betont deshalb, diese Zielstrebigkeit sei nur ein *Gesichtspunkt für unser Denken,* ein *Regulativ* desselben, *kein Konstitutiv für die Dinge.*

159. Kant hat recht. Wenn die Zweckbeziehung der Welt, die teleologische Weltauffassung nur aufrecht erhalten

werden könnte unter Voraussetzung der Zielstrebigkeit, so hätten wir kein wissenschaftliches Recht, von einer teleologischen Weltauffassung zu reden. Allein wir wissen, dass unter *Voraussetzung des über allen Beziehungen stehenden Dritten, das ihr hinreichender Grund ist, wir von einem Begründungszusammenhang der Dinge und, wenn wir das Begründende als Mittel zum Zweck des Begründeten betrachten, auch* von einem *Zweckzusammenhang reden dürfen.* Vom Standpunkt des über allen Beziehungen stehenden Dritten, in dem diese Beziehungen ihren Grund haben, muss ja das Begründende oder der sekundäre Grund als Mittel zum Zweck des Begründeten betrachtet werden. Das ergibt natürlich keine bewusste, beabsichtigte Zweckmässigkeit; *nur der primäre Grund, eben das über allen Beziehungen stehende Dritte, muss immer, weil er letzter Grund und letzter Zweck aller Dinge ist, auch in bewusster Weise seine Zwecke erstreben.* Bei allen Dingen hingegen, die wir um dieses primären Grundes willen als sekundäre Gründe betrachten müssen, kann von einem bewussten Streben nach einem Ziel keine Rede sein, ausgenommen, wo es sich um Dinge handelt, die mit Willen ausgestattet sind; für sie fällt Zweck und Absicht zusammen und ist der Zweck immer beabsichtigter Zweck, wie das Gleiche auch vom primären Grunde gilt. *Ist der primäre Grund als letzter Grund aller Dinge auch letzter Zweck derselben, wie das schon Anaximander erkannte, so ist er in letzter Instanz Selbstzweck, er muss sich selbst bezwecken, und das ist ohne Bewusstsein nicht möglich, ist doch das Bewusstsein eben das, wodurch das bewusste Wesen sich auf sich selbst bezieht.* Dass andererseits der letzte Grund aller Dinge auch letzter Zweck derselben sein muss, ergibt sich daraus, dass er *die Richtung und damit das Ziel des durch ihn Begründeten bestimmt, und dieses Ziel kann nicht wieder ein von ihm begründetes Ding sondern nur er selbst sein.*

160. Wenn wir so auch die *Zweckauffassung* in der Welt und für den Organismus als eine *wissenschaftlich berechtigte* geltend machen können, so bleibt uns doch eine Eigenschaft des Organismus unerklärlich. Alle Organismen sind trotz alles Stoffaustausches *unabhängig voneinander* und entwickeln sich unabhängig voneinander. *Die gleiche Un-*

abhängigkeit gegenüber unserem Ich behauptet dann auch die Gesamtnatur. Worin hat diese Unabhängigkeit ihren Grund? Darin, dass beim Organismus seine sämtlichen Teile sich gegenseitig tragen, sich dadurch zusammenhalten und sozusagen sich jedes Eindringens in ihren Zusammenhang widersetzen. Nach dem Gesetz des hinreichenden Grundes können wir uns wohl erklären, wie der Teil a Grund und Träger des Teiles b ist; aber wie auch umgekehrt zu gleicher Zeit der Teil b Grund und Träger des Teiles a sein kann, das ist uns nach diesem Gesetze unerklärlich. Anscheinend hat der *Organismus* durch diese seine Eigentümlichkeit eine *gewisse Ähnlichkeit mit dem Bewusstsein, das auf sich selbst zurückkehrt, sich selbst zusammenhält und sich dadurch jeder Teilung widersetzt.* Allein das Bewusstsein ist eben auf Grund dieser seiner Eigenschaft etwas *Einfaches,* und der Organismus ist doch etwas mannigfach Zusammengesetztes. Er bleibt uns nach dieser Seite hin *unerklärlich.*

Die Entwicklung.

161. Unsere Botaniker und Zoologen legen wenig Gewicht auf die Systematik, auf die Klassifizierung der verschiedenen Pflanzen- und Tierarten. Sie treiben nur Pflanzen- und Tieranatomie und -physiologie, weil sich in der Anatomie und Physiologie nach mechanischer Methode arbeiten lässt. Aber ganz können wir doch nicht die Systematik entbehren. Wir gehen von gewissen Eigentümlichkeiten der Pflanzen und Tiere aus, z. B. vom Fliegen, Schwimmen und Säugen, und unterscheiden darnach die Vögel, die Fische, die Säugetiere. Diese Tiere oder die einzelnen Arten der Tiere ordnen wir dann der Gattung „Tier" unter und die Gattung „Tier" der Gattung „organischer Körper" und den organischen Körper dem Körper überhaupt. So kommen wir zu Systemen in der Botanik und Zoologie. Es ist ein Aufbau, der sich vom mehr Zusammengesetzten zum weniger Zusammengesetzten oder Einfachen hinbewegt. Charakteristisch ist, *dass dieses Einfache in der nächstfolgenden Stufe als Bestandteil wiederkehrt und zum Aufbau der nächstfolgenden Stufe erforderlich ist, dass es sich wie Mittel zum Zweck zur nächstfolgenden Stufe verhält. Schon in der Systematik sehen wir deshalb die Zweckbeziehung sich geltend machen.*

162. Aber an die Stelle der Systematik tritt für unsere Botaniker und Zoologen die Entwicklung; alles wird als ein Produkt der Entwicklung betrachtet, die Gesamtnatur sowohl wie ihre einzelnen Teile. Nun ist es merkwürdig, dass sich in den Stufen dieser Entwicklung das Gleiche wiederholt, was wir beim Übergang vom Einfachen zum mehr oder weniger Zusammengesetzten in der Systematik bereits kennen lernten. *Die niedere oder frühere Stufe der Entwicklung ist nicht bloss Voraussetzung und Bedingung der höheren und nachfolgenden, sie kehrt auch als Bestandteil in der höheren wieder und dient zum Aufbau derselben, verhält sich also zu ihr wie Mittel zum Zweck.* Der unorganische Körper mit seiner Schwere ist auch ein Bestandteil des Organismus, und der pflanzliche Organismus mit seiner Ernährung und seinem Wachstum auch ein Bestandteil des tierischen Organismus. Die Stufen, welche unsere Entwicklungstheoretiker unterscheiden, anorganische Natur, pflanzlich organische und tierisch organische Natur verhalten sich ähnlich oder gleich, wie die höheren und niederen Gattungsbegriffe zu den Artbegriffen in der Systematik.

163. Bezüglich der Entwicklung müssen wir drei Punkte sorgfältig festhalten:

1. Es gibt keine Entwicklung ohne Entwicklungsziel, zu dem sich der ganze Prozess der Entwicklung wie das Mittel zum Zweck verhält. So ist das Ziel des Hühnereies das Huhn, das Ziel der Eichel die Eiche; es gibt keine Biologie ohne Teleologie.

2. Für jede Entwicklung muss ein Gesetz angenommen werden, auf Grund dessen ihr Ziel erreicht wird. Von diesem Gesetz gilt aber wieder in strengem Sinne, dass es nicht in den Entwicklungsprozess hineingezogen werden kann, sondern ihn beherrscht und gestaltet. *Das Gesetz der Entwicklung entwickelt sich nicht.*

3. Mit Anaximander werden wir annehmen müssen, dass das, was *letzter Grund aller Entwicklung* ist, auch *letztes Ziel derselben* sein muss, da der letzte Grund ja die ganze Richtung der Entwicklung bestimmt. Allein wenn wir unter dieser Voraussetzung auch von einem Begründungs- und Zweckzusammenhang in der Natur sprechen können, so dürfen wir doch dabei nicht vergessen, dass wir dasjenige, *was in diesem Begründungs-*

und Zweckzusammenhang im einzelnen Falle steht, nur durch Erfahrung kennen lernen; und so bleibt es denn dabei, dass wir für *die Natur allgemeingültige apriorische Entwicklungsgesetze nicht aufstellen können.* Wir wissen nicht, wo die Natur mit ihrer Entwicklung hinaus will, wenn wir auch das letzte Ziel dieser Entwicklung kennen, weil es mit dem letzten Grunde eins und dasselbe ist.

164. Aber jede Entwicklung muss auch einen *Anfang haben.* Können wir denn unter Voraussetzung dessen, dass die *Zeit nur eine Form der Anschauung ist,* von einem *Anfang der Empfindungen reden?* Wir wissen, dass wegen des kontinuierlichen Charakters der anschaulichen Zeit, die in dem Zeitgesetz ihren Grund hat, wir immer dann, wenn wir keine Empfindungen haben, auf die wir das Gesetz anwenden können, mit unserer Phantasie Empfindungsstoffe herbeischaffen müssen, auf welche wir das Zeitgesetz anwenden. So kommen wir dann zur Auffassung der anfangslosen, leeren, unendlichen, anschaulichen Zeit. Handelt es sich aber um die *wirklichen Empfindungen,* so werden wir sagen müssen, dass diese bei *jedem einzelnen Menschen und auch bei der Menschheit im ganzen einen Anfang genommen haben.* Aber das gilt nur für die Erscheinungswelt. Wir müssen doch aber auch für die der Erscheinungswelt zugrundeliegende Welt der wahren Wirklichkeit eine Entwicklung annehmen. Kann diese denn nun auch einen Anfang genommen haben? Sicherlich *keinen zeitlichen Anfang;* denn das Zeitgesetz können wir nur auf unsere Empfindungen anwenden. Aber wir können uns die Entwicklung in der Welt der wahren Wirklichkeit auf andere Weise begreiflich machen, nämlich durch die *Grundzahlen. Sie bilden eine Reihe, die ganz analog ist den aufeinanderfolgenden Stufen der Entwicklung; die vorausgehende Zahl kehrt als Bestandteil in der nachfolgenden wieder, dient zum Aufbau der nachfolgenden und verhält sich insofern zur nachfolgenden wie das Mittel zum Zweck.* Freilich zählen können wir die einzelnen Zahlen nur in der Zeit, aber *die Zahl selbst ist zeitlos,* und so kann uns denn auch die *Zahl 1 den zeitlosen Anfang der Entwicklung der Dinge in der Welt der wahren Wirklichkeit verständlich und begreiflich machen.*

Berechtigung der Geschichtswissenschaft.

Das Ich.

165. In der Geschichte tritt ein neues Element auf, *das Ich.* Alle Geschichte ist *Menschengeschichte, Personengeschichte.* Sachen können sich wohl entwickeln, und deshalb sprechen wir in übertragenem Sinne auch von einer Geschichte der Erde, von der Geologie. Aber hier handeln wir nur von der Geschichte im eigentlichen Sinne. In ihr spielt das Ich, der schwierigste Punkt der Psychologie, die Hauptrolle. Kant ist *der erste, der uns über das Ichproblem eine tiefere Aufklärung zu geben suchte, aber sie leider nicht gegeben hat.* Er unterscheidet das Ich der *Apperzeption* und das *empirische Ich.* Das empirische Ich ist die Ichvorstellung, in der wir uns das Ich ebenso wie alle anderen Dinge vergegenwärtigen. Aber damit eine Ichvorstellung zustande kommen kann, muss ein Ich im Hintergrunde vorhanden sein, das die Ichvorstellung ermöglicht; das ist das Ich der Apperzeption nach Kant. Möglich, wenigstens denkbar ist es, dass die ganze Aussenwelt nur Schein ist, nur ein Traum von uns und dass wir Träumen und Wachen garnicht unterscheiden können. Aber das im Hintergrunde vorhandene Ich, das Ich der Apperzeption, muss doch vorhanden sein, es kann kein Traum, kein Schein sein. *Der Schein muss ihm erscheinen, den Traum muss es träumen.* Schon hier zeigt sich, dass das Ich keineswegs *blosse Erscheinung ist; es ist das, dem alle Erscheinungen erscheinen.* Das Ich der Vorstellung oder das vorgestellte Ich können wir allenfalls als Erscheinung bezeichnen, aber das im Hintergrunde befindliche Ich, welches das Ich der Vorstellung ermöglicht, kann *keine Erscheinung sein.* Merkwürdig, wenn wir dieses Ich aus dem Hintergrunde des Bewusstseins hervorziehen und in den Vordergrund desselben stellen wollen, so wird es sofort aus dem vorstellenden Ich der Apperzeption zu dem *vorgestellten empirischen Ich.* Aber das *darf uns doch nicht irre machen, an der Realität dieses Ich als des Möglichkeitsgrundes aller Erscheinungen festzuhalten, wie leider Kant daran irre geworden ist.*

166. Das Ich der Apperzeption ist vor allem in jedem einzelnen menschlichen Bewusstsein als etwas Besonderes und Einzelnes vorhanden, *es ist individuell. Kein anderer kann an*

meiner Stelle empfinden, fühlen, urteilen, sich entschliessen. Er kann die gleiche Empfindung, das gleiche Gefühl haben wie ich, das gleiche Urteil fällen, den gleichen Entschluss fassen, dann ist das *seine* Empfindung, *sein* Gefühl, *sein* Urteil, *sein* Entschluss; *nichts davon gehört mir an.* Das Ich der Apperzeption ferner ist der *Möglichkeitsgrund alles Denkens,* alles Urteilens, alles Schliessens und aller Erinnerung. Ich kann keinen Schritt im Denken tun, wenn nicht das Ich dasselbe bleibt. Beim Übergang vom Subjekt zum Prädikat im Urteil, von den Prämissen zu den Schlusssätzen im Schluss muss das Ich dasselbe bleiben, wenn diese Vorgänge wirklich das sein sollen, was sie sind, wenn Subjekt und Prädikat zusammengehören und ebenso die Prämissen und der Schluss zusammengehören und nicht etwa bloss durch eine Assoziation oder wie immer zufällig zusammengeraten sind. Insbesondere gilt, dass das Ich auch der *Möglichkeitsgrund der Erinnerung ist.* Nicht an Gegenstände kann ich mich erinnern, sondern nur an das, was ich früher wahrgenommen, vorgestellt, gedacht habe, genauer an meine früheren Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken. Ich erinnere mich, dass ich vor so und so viel Jahren den Mann gesehen habe. *Das Ich des gegenwärtigen Erinnerungsaktes muss dasselbe sein mit dem Ich des vergangenen Wahrnehmungsaktes.*

167. Ist so das Ich der Möglichkeitsgrund aller unserer Erkenntnisvorgänge, dann muss es auch selbst eine Realität sein. Durch die Erkenntnisvorgänge lernen wir ja die Realitäten kennen, das Ich ist also Möglichkeitsgrund für das Erkennen der Realitäten. Wir lernen sie kennen durch die bekannten Gesetze, die in unserem Bewusstsein funktionieren. *Die Gesetzmässigkeit unseres Bewusstseins und damit das Ich* ist also eigentlich der Möglichkeitsgrund unseres Erkennens von wirklichen Gegenständen. Ohne das Ich würden wir die Gesetze nicht anwenden können und somit auch zu keiner Erkenntnis von wirklichen Gegenständen gelangen können; wir schliessen daraus: Also muss auch das Ich *eine Realität,* ein wirklicher Gegenstand sein.

168. Wir können die Einzelich nur dadurch voneinander unterscheiden, dass sie *je mit einem besonderen Körper verbunden sind.* Wenn a und b den gleichen Gedanken denken

zu gleicher Zeit und nur dieser Gedanke das Bewusstsein von a und das Bewusstsein von b erfüllt, dann können diese beiden Bewusstseine auf keinem anderen Wege mehr voneinander unterschieden werden, sie können nicht als diese bestimmten, individualisierten Bewusstseine betrachtet werden ausser insofern sie mit Körpern verbunden sind, *die je einen besonderen Ort für sich einnehmen und darum individualisiert sind.* Daraus ergibt sich nun für uns eine bedeutungsvolle Folge. Wir müssen eine *Vielheit von individualisierten Ich annehmen* und zwar so viele individualisierte Ich als wir menschliche Körper kennen lernen. Die Natur bildet sozusagen eine *grosse Einheit, einen Organismus,* der sich entwickelt, die *Ichwelt eine Vielheit von Individuen,* die je getrennt für sich dastehen und insofern unabhängig voneinander sind. Aber auch diese Ichwelt entwickelt sich; nicht bloss von den Erscheinungen der Ichwelt gilt dies, von den Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen und Willensentschlüssen des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit sondern auch von den allen diesen Erscheinungen zugrunde liegenden *individualisierten Ich der Apperzeption. Sie gehören natürlich der Welt der wahren Wirklichkeit, der noumenalen Welt, mit Kant zu reden, oder der Dingansichwelt an.* Eine Entwicklung in dieser Welt der Dinge an sich müssen wir uns, wie wir gesehen haben, nach Analogie der Grundzahlen denken, die mit der 1 beginnen und von denen jede folgende Zahl die vorangehende als Bestandteil einschliesst, der zu ihrem Aufbau dient und für sie sich als Mittel zum Zweck verhält. Natürlich ist von einem zeitlichen Anfang und von einer zeitlichen Aufeinanderfolge, wie sie unsere Zählakte darstellen, keine Rede. Diese *Zählakte gehören der Erscheinungswelt an;* aber die *Zahlen selbst gehören der noumenalen Welt an;* sie sind, wie wir wissen, je eine Zusammenfassung einer unabsehbar grossen Menge von streng allgemein gültigen apriorischen Gesetzen.

169. Es fragt sich, ob die Entwicklung für die Welt der Dinge an sich, die wir als Natur bezeichnen, mit der Entwicklung, die wir für die Ichwelt annehmen müssen, eine kontinuierliche Reihe bildet, ob m. a. W. Natur und Geschichte kontinuierlich zusammenhängen oder nicht, vielmehr qualitativ verschiedene Gebiete darstellen. Wir nehmen das letztere an und suchen

es auf folgendem Wege zu beweisen. *Durch die Empfindungen unseres Ich lernen wir die Natur kennen, indem wir auf diese Empfindungen die bekannten Gesetze anwenden. Wir lernen durch die Empfindungen auch unser Ich kennen.* „Ich empfinde rot, grün, hell“, in diesen Ichurteilen kommt uns ja das Ich zum Bewusstsein; aber doch verhalten sich die Empfindungen ganz anders zur Natur als zu unserem Ich. Für die Natur sind sie bloss Erkenntnismittel, dem Ich gehören sie im eigentlichen Sinne an. Den Dingen an sich, die die Natur bilden, sind sie nicht inhärierend; nur die aus ihnen gebildeten sinnlichen und mathematischen Eigenschaften inhärieren den mechanischen, die wir als Substanz bezeichnen. Aber dürfen wir sagen, dass die Empfindungen etwa dem Ich, sofern es der Dingansichwelt angehört, inhärieren? Dann müssten wir ja dieses Ich als eine Substanz betrachten, und Substanzen sind etwas Materielles, und *nur bei dem Materiellen können wir von einer Inhärenz, von Substanzen von Accidentien sprechen.* Die Empfindungen können darum nicht dem Ich inhärieren, sie können nicht seine Accidentien sein. Aber trotzdem werden wir nicht leugnen können, dass sie in einem anderen und viel näheren Verhältnis zu dem Ich stehen, das der Dingansichwelt angehört, als zu der Natur, die der Dingansichwelt angehört.

170. Bezüglich des Verhältnisses der Empfindungen zum Ich müssen wir indessen noch eine Einschränkung geltend machen. Die mittelalterlichen Philosophen betonten, dass *Empfindungen und Begehrungen actiones coniuncti corporis cum anima* seien, während das *Erkennen und Wollen als eine actio solius animae* betrachtet werden müsse. Dementsprechend unterscheidet Kant die Rezeptivität und Spontaneität des Bewusstseins. Das Bewusstsein verhält sich den Empfindungen und Begehrungen gegenüber leidend; diese Vorgänge, welche seine *Sinnlichkeit* ausmachen, charakterisiert darum Kant als *Rezeptivität* des Bewusstseins. Hingegen verhält sich das Bewusstsein dem Erkennen und Wollen gegenüber aktiv; das Erkennen und Wollen macht seine *Spontaneität* aus. In der Tat können wir Empfindungen und Begehrungen nicht als eigentliche *Tätigkeiten* bezeichnen, *weil sie nicht lediglich aus dem Bewusstsein als ihrem Prinzip hervorgehen.* Körperliche Vorgänge sind notwendigerweise unmittelbar bei den

Empfindungen und Begehrungen beteiligt. Hingegen sind das Erkennen und Wollen eigentliche Tätigkeiten des Bewusstseins; das zeigt sich auch darin, dass wir für die sinnliche Seite des Bewusstseins, *für die Empfindungen und Begehrungen, keine allgemeingültigen Gesetze* aufstellen können; sie sind verschieden bei verschiedenen Personen zu derselben Zeit und bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten. Hingegen kommt das Erkennen ja nur auf Grund *der sechs bekannten apriorischen und allgemeingültigen Gesetze zustande*, und auch für *das Wollen* gibt es ein Gesetz, das *Sittengesetz*, gemäss dem wir alle Dinge in der Welt nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit behandeln sollen, jedem das Seine geben sollen, immer sachlich verfahren müssen und nicht nach Lust und Unlust, Neigung und Abneigung. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie", S. 34 bis 62. Ausserdem „Kant und seine Vorgänger", S. 238—261.)

Die Freiheit.

171. Aristoteles sagt, dass das Erkennen es nur mit dem zu tun hat, was so ist, wie es ist und nicht anders sein kann, hingegen das Wollen mit dem, was so und auch anders sein kann. Das Erkennen ist bestimmt durch den Gegenstand; hingegen mit meinem Willen kann ich mich so und auch anders entscheiden. Gibt es darum für den Willen wirklich Gesetze? Das behauptet Kant; er erklärt ausdrücklich *das Wollen als ein Handeln nach Gesetzen.* Ist das Wollen ein Handeln nach Gesetzen, dann *setzt es die Erkenntnis der Gesetze voraus;* insofern dies der Fall ist, müssen wir also auch dem Erkennen vor dem Wollen die Priorität und Superiorität zusprechen. Wir müssen m. a. W. an dem *Primat des Erkennens festhalten und dürfen insofern nicht von einem Primat des Willens reden.* Dabei bleibt bestehen, dass der Wert des Menschen nicht in seiner Erkenntnis zu suchen ist, sondern einzig und allein in seinem guten Willen. Mit Recht betont Kant: Das Einzige in der Welt, was um seiner selbst willen geschätzt werden kann, ist allein der gute Wille. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger", S. 284—285.)

172. Nach Kant's Ansicht ist nun der Wille frei. Er entscheidet sich, ohne zu dieser Entscheidung äusserlich gezwungen oder auch innerlich durch Gefühle und Vorstellungen

genötigt zu sein. Die Annahme, dass *nur die Abwesenheit des äusseren Zwangs die Freiheit ausmache und dass sie auch bei einer inneren Nötigung bestehen kann, verspottet Kant als die Freiheit des Bratenwenders.* Ist nun aber dem so, dann ist in letzter Instanz die freie Entscheidung *ein Handeln ohne Motive.* Aber widerspricht das nicht dem Zeitgesetz, wonach jedem, was geschieht, ein anderes vorangehen muss, mit dem es in einem Notwendigkeitsverhältnis steht? Um diesem Einwand zu begegnen, betont Kant, dass *die freie Entscheidung und Entschliessung des Willens der noumenalen Welt* oder der Welt der Dinge an sich *angehöre* und nur *die Ausführung dieser Entschliessung der Erscheinungswelt zugerechnet werden könne.* Das Gesetz der Zeit und Kausalität gilt natürlich nur für die Erscheinungswelt.

173. *Die ganze noumenale Welt oder Welt der Dinge an sich ist die Welt der Freiheit, und ihr steht die Erscheinungswelt, in der das Gesetz des Notwendigkeitszusammenhanges, das Gesetz der Kausalität und Zeit herrscht, gegenüber.* Kant würde auch gegen die folgende Beweisführung nichts eingewendet haben. Bekanntlich haben die alten Skeptiker, die empirischen Ärzte in Alexandria, Sextus Empiricus an der Spitze, betont, dass Ursache und Wirkung notwendigerweise gleichzeitig sein müssten und nicht als aufeinanderfolgend betrachtet werden könnten. Sie haben deshalb das Verhältnis von Ursache und Wirkung als ein irrationales, unlogisches geleugnet. In der Tat, wenn Ursache erst Ursache ist, wenn die Wirkung eintritt, dann müssen beide gleichzeitig sein; das zeigt sich uns besonders deutlich darin, dass zwischen beiden ein Notwendigkeitsverhältnis besteht. Ist das der Fall, dann muss mit dem Dasein der Ursache auch der Eintritt der Wirkung, die mit ihr in einem Notwendigkeitsverhältnis steht, gegeben sein. Von einer Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung kann dann keine Rede sein. Nun aber wissen wir, dass nach Kant die Beziehungen zweier Dinge wie Ursache und Wirkung nicht in diesen Dingen sondern einzig und allein in einem über ihnen stehenden Dritten ihren Grund haben können. Nehmen wir nun an, dass dieses Dritte weder zur Ursache noch zur Wirkung in einem Notwendigkeitsverhältnis steht, so können wir dasselbe auch als Möglichkeitsgrund der Auf-

einanderfolge beider betrachten. Würde dieses Dritte zur Ursache und Wirkung auch in einem Notwendigkeitsverhältnis stehen, dann müssten alle drei gleichzeitig sein, und von einer Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung könnte keine Rede sein.

174. Aber wie ist es zu denken, dass der Wille ohne Motive handelt und doch nicht zur reinen Willkür wird? Wie wir in der Reihe der Gründe zu einem letzten Grunde kommen müssen, um den processus in infinitum zu vermeiden, so müssen wir aus dem gleichen Grunde bei einem letzten Motiv anlangen, von dem wir uns in unserem Handeln leiten lassen. *Dieses letzte Motiv verhindert uns dann, nach einem weiteren Motiv zu fragen,* um dessentwillen wir ihm folgen. Insofern handeln wir, wenn wir diesem letzten Motive folgen, ohne Motiv. Diese *apriorische Entwicklung aus dem Begriff des letzten Motivs bestätigt uns nun auch die Erfahrung.* Alle Menschen sind in letzter Instanz von dem beherrscht, was ihnen das Höchste, das Grösste ist, von einem höchsten Gut, was immer sie dafür halten. Bei den einen ist es das Geld, bei den anderen die Ehre, bei den dritten der Genuss, bei den vierten die Wissenschaft, bei den fünften die Kunst, bei den sechsten ihre eingebildete Tugend und bei den siebenten das Sittengesetz. In allen diesen Fällen sind diese höchsten Güter letztes Motiv, und wenn wir ihnen folgen, können wir nicht noch fragen, warum wir ihnen folgen. Folgen wir einem anderen Motiv als dem Sittengesetz, und nimmt dieses unser ganzes Bewusstsein ein, beherrscht und fesselt dasselbe, so handeln wir frei, aber unsere Handlung ist böse. Folgen wir aber dem Sittengesetz als letztem Motiv, und beherrscht dieses unser ganzes Bewusstsein, so handeln wir wieder frei, und unser Handeln ist gut. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“, S. 94—112. Ausserdem „Kant und seine Vorgänger“, S. 262—295.)

Methode der Geschichtswissenschaft.

175. Die beiden Voraussetzungen dessen, was wir geschichtliches Leben nennen, sind einerseit das Ich und andererseits die Freiheit des Willens. Alle Geschichte ist eine Personengeschichte und *Personen haben wir nur dort, wo wir von einem Ich und wo wir von freien Entschliessungen des Ich reden können. Personen in diesem Sinne sind die Träger*

geschichtlicher Ereignisse. Sie leiten manchmal ganze Entwicklungsreihen in der Geschichte ein. *Die Ideen,* von denen sie selbst beherrscht sind, beherrschen dann auch diese Entwicklungsreihen, die von ihnen ihren Anfang nehmen. Aber manchmal kommt es auch vor, dass ganz *unbedeutende Persönlichkeiten, ohne Ideen sozusagen,* den Anstoss zu einer geschichtlichen Entwicklung geben, wie Eduard Meyer in seiner Geschichtsphilosophie nachweist. Gewiss gibts in der Geschichte auch *Massenerscheinungen,* die Geisslerzüge in Deutschland, die Kreuzzüge nach dem Orient waren solche Massenerscheinungen; aber hier gilt auch wieder, dass *von einzelnen Personen diese Massenerscheinungen ausgehen,* und dass die einzelnen Personen, aus denen die Masse besteht, ihre Träger sind.

176. Dies lehrt uns den charakteristischen Unterschied zwischen der *Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft* kennen. Der *Naturforscher hat es niemals mit einem bestimmten Einzelexemplar, mit dieser bestimmten viola tricolor zu tun, sondern es kommt ihm lediglich darauf an, die Art dieser Einzeldinge und die Gattung derselben zu bestimmen.* Hingegen *fasst der Geschichtsforscher immer die Individualität seines Forschungsobjekts ins Auge, den bestimmten Julius Caesar, den bestimmten Napoleon.* Eine Festsetzung der Arten und Gattungen, zu denen diese Einzelpersönlichkeiten der Geschichte gehören, liegt ihm fern, obgleich er auch diese Einzelpersönlichkeiten nur durch allgemeine Begriffe, die auch auf andere Persönlichkeiten anwendbar sind, denken kann.

177. Jedenfalls hat es die Geschichtsforschung nicht, wie Lamprecht meint, *auf allgemeine Gesetze abgesehen,* sondern wie Ranke richtig bemerkt, will sie einfach darstellen, *wie es eigentlich gewesen ist.* Das schliesst nun freilich nicht aus, dass auch in der Geschichtswissenschaft vielfach allgemeine Gesetze herumgeboten werden. Man spricht von einer Nemesis in der Geschichte und bezeichnet die Weltgeschichte als das Weltgericht, als ob immer das Gute belohnt und das Böse bestraft würde, wie es ganz unpädagogisch Cristoph v. Schmidt in seinen Erzählungen darstellt. Ein Blick ins wirkliche Leben überzeugt uns vom Gegenteil: Das Unrecht triumphiert, das Recht wird mit Füssen getreten. Es ist das auch natürlich; denn der das Unrecht übt, ist nicht wählerisch in seinen

Mitteln, wie derjenige, der dem Rechte huldigt, und deshalb kommt der erstere eher zum Ziel. Schiller sagt: „Das ist der Fluch der bösen Tat, dass sie fortzeugend Böses muss gebären". Im Gegensatz dazu lässt Goethe seinen Mephistopheles sagen: „Ich bin ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft". Freiherr von Grotthus, der Herausgeber des „Türmer" konnte ja einen Roman schreiben vom Segen der Sünde, und im Charsamstagshymnus der alten Kirche wird ausdrücklich die Sünde Adams als ein Glück für die Menschheit bezeichnet. Man sagt, dass alle Entwicklung in der Geschichte einen Kreislauf darstellt, dass sie immer wieder zu ihrem Anfang zurückkehrt, und spricht darum von den Pythagoreern bis auf Nietzsche von einer Wiederkehr aller Dinge. Aber es liegt auf der Hand, dass das unbewiesene und unbeweisbare Phantasien sind. Man sagt, dass der eine Gegensatz den anderen hervorrufe: Geizige Eltern haben verschwenderische Kinder und umgekehrt. Aber wie viele Ausnahmen gibt es in dieser Hinsicht! Hegel war der Meinung, dass alle geschichtliche Entwicklung eine Entwicklung aus dem Gedanken sei. Der Begriff jeder vorausgehenden Entwicklungsstufe trägt gewissermassen den Widerspruch in sich selbst: Der Knabe ist schon ein Jüngling, der Jüngling schon ein Mann usw., und dieser Widerspruch ist die Triebfeder der Entwicklung. Zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden besteht eine ideelle Notwendigkeit. Demgegenüber hat man betont, dass neben der Logik der Tatsachen, die für die geschichtliche Entwicklung freilich gilt, doch auch die kulturgeschichtlichen Verhältnisse und die individuellen Eigentümlichkeiten der Träger der geschichtlichen Entwicklung ins Auge gefasst werden müssen; neben dem pragmatischen Faktor kommen auch der kulturhistorische und der individuelle in Betracht. Sicher ist jedenfalls, dass in der Geschichte von Gesetzen, wie wir sie in der Naturwissenschaft nach Analogie der apriorischen aufstellen, z. B. das Trägheitsgesetz, das Gravitationsgesetz, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, keine Rede sein kann.

178. Aber ist denn alles in der Geschichte ein gesetzloses Chaos? Keineswegs. In erster Linie hat der Geschichtsforscher Tatsachen zu konstatieren. Das geschieht nach dem Gesetz des Raumes, der Zeit, der Substanz, der Kausalität, der

beharrlichen Dieselbheit, des hinreichenden Grundes und, sofern es sich um Persönlichkeiten in der Geschichte handelt, auch nach dem Ichgesetz, gemäss dem allen Bewusstseinsvorgängen das Ich zugrunde liegt. Nach diesen Gesetzen erhalten die Tatsachen einen allgemeingültigen Charakter. Was Tatsache ist, gilt nicht bloss für diesen Augenblick sondern für die ganze Vergangenheit, für die ganze Zukunft, für alle Denkenden. Das gilt natürlich auch von den geschichtlichen Tatsachen, *wenn wir sie in richtiger Weise aus den Quellen erheben, nachdem wir uns über die Glaubwürdigkeit der Verfasser dieser Quellen, darüber also, dass sie 1. die Wahrheiten wissen konnten und 2. die Wahrheit auch sagen wollten, genau orientiert haben.* Sind auch diese *auf bloss von anderen mitgeteilten Urteilen beruhenden Tatsachen streng allgemeingültig?* Durch das Raumgesetz erhalten sie nach ihrer äusseren Erscheinung und durch das Gesetz des Grundes nach ihrer wahren Wirklichkeit, die der Welt der Dinge an sich angehört, eine je nur ihnen eigentümliche, unveräusserliche, unübertragbare Stelle innerhalb der Erscheinungswelt und der Welt der wahren Wirklichkeit. Wendet man ein: Die sieben Gesetze, durch welche diese Tatsachen zustande kommen, funktionieren doch nur in unserem Bewusstsein, und wir lernen sie in den Urteilen, die wir fällen, kennen; daraus folgt doch noch nicht, dass sie allgemeingültig sind für alle Denkenden, so erwidern wir: Ihre Allgemeingültigkeit für alle Denkenden hat freilich nicht in den Bewusstseinen der einzelnen Menschen ihren Grund, sondern lediglich in dem absoluten göttlichen Bewusstsein, an dem die Bewusstseine der einzelnen Menschen teilnehmen.

179. Aber eine grosse Schwierigkeit machen doch die Tatsachen, die auf einer freien Willensentscheidung der Menschen beruhen; sie scheinen doch ganz und gar gesetzlos zu sein. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, schlagen wir folgenden Ausweg ein: Das absolute göttliche Bewusstsein muss schon nach dem Gesetz des hinreichenden Grundes, wie wir früher sahen, als allwissend betrachtet werden. Zu dieser Allwissenheit gehört aber auch das Wissen dessen, was die freien Geschöpfe *unter allen möglichen Umständen, in die sie kommen können, nicht durch die Umstände genötigt sondern sich frei entscheidend, tun werden.* Auf Grund dieses Wissens ordnet

nun das göttliche Wesen seinen *Weltplan, durch den alles, was in der Welt geschieht, auch die freien Handlungen des Menschen, mögen sie gut oder böse sein, bestimmmt werden, nicht in der Weise, dass dadurch die Freiheit aufgehoben wird; die freie Entscheidung war ja vorbehalten.* So ist denn auch alles, was in der Welt geschieht, durch diesen Weltplan vorher bestimmt, prädestiniert. Diejenigen, welche die Freiheit leugnen, müssen natürlich eine absolute Prädestination annehmen. Aber auch wir, die wir die Freiheit annehmen, können an der Prädestination festhalten. Auf diese Weise ist das summum dominium dei in der Welt gerettet und Gott doch nicht mit den bösen Handlungen belastet, die lediglich auf ihre Freiheit zurückgeführt werden. Durch diese Prädestination haben nun auch die freien Handlungen des Menschen einen gesetzlichen Charakter und brauchen nicht mehr als blosse Willkürakte aufgefasst zu werden.

Gesetz der geschichtlichen Entwicklung.

180. Allein die Geschichtsforschung hat es nicht bloss mit der Feststellung der geschichtlichen Tatsachen zu tun, sondern sie unterwirft diese Tatsachen auch einer Wertbeurteilung. *Uns scheint, dass der Massstab für diese Beurteilung doch immer ein subjektiver sein müsse.* Zweifellos wird ein Jude die Anfänge des Christentums ganz anders darstellen wie ein Christ, ein Protestant die Reformation ganz anders wie ein Katholik; der freisinnige Mommsen schreibt in ganz anderer Weise Geschichte wie der konservative Treitschke. Die Geschichte ist eine Geschichte der Menschheit, von der wir selbst ein Glied bilden, und davon, dass wir ein solches Glied der Menschheit oder eines Teiles derselben, einer bestimmten Nation, einer bestimmten Konfession, einer bestimmten Partei bilden, können wir nicht absehen. *So scheint es, dass es gar keine objektive Geschichtsforschung geben kann.*

181. Es fragt sich, ob wir denn nicht für die geschichtlichen Tatsachen und ihre Entwicklung einen objektiven Massstab zur Beurteilung ihres Wertes geltend machen können, ob es nicht auch für die Geschichte ein objektives, allgemeingültiges Gesetz gibt. Wir bejahen diese Frage. Es ist das Gesetz, das wir schon oft erwähnt haben, das *Gesetz des*

Zweckzusammenhangs. Alles in der Geschichte steht in diesem Zweckzusammenhang. Die vorausgehende Phase der Entwicklung ist immer die Bedingung und Voraussetzung der nachfolgenden, und sie kehrt, wenn nicht immer so doch häufig, als Bestandteil in der nachfolgenden Phase der Entwicklung wieder, dient zu ihrem Aufbau und verhält sich für sie wie das Mittel für den Zweck. Freilich *gibt es nicht bloss einen erhaltenden Zweckzusammenhang sondern auch einen zerstörenden.* Wie das Wasser das Feuer löscht, so besiegt das eine Volk das andere und rottet es unter Umständen aus. Ausserdem müssen wir festhalten, dass wir *das, was* in diesem Zweckzusammenhang miteinander steht, nur auf empirischem Wege in allen einzelnen Fällen konstatieren können. Das *allgemeine Gesetz des Zweckzusammenhangs, das nur die Kehrseite des Begründungszusammenhangs bildet, steht uns a priori fest, und aus diesem Grunde sprechen wir auch von einem Zusammenhang der geschichtlichen Tatsachen, von einem pragmatischen Faktor in der Geschichtsforschung, von einer Logik der Tatsachen. Aber die Anwendung dieses Gesetzes im einzelnen Fall ist den grössten Schwierigkeiten unterworfen.* Vom Standpunkt des über allen Beziehungen stehenden Dritten muss der Zweckzusammenhang als das Gesetz der Entwicklung der Natur und der Geschichte festgehalten werden. *Aber über dieses Festhalten des Gesetzes im allgemeinen, in abstracto kommen wir zunächst nicht hinaus.*

182. Das Gesetz vom Zweckzusammenhang ist aber nicht ein Gesetz der Beurteilung, und nach einem solchen fragten wir doch für die Geschichte. In letzter Instanz hängt dies Gesetz ab vom Gesetz des hinreichenden Grundes, durch welches jedem Ding seine Stellung in der Gesamtwirklichkeit angewiesen wird. Nach dieser seiner Stellung sollen wir aber das Ding behandeln; das verlangt das höchste Sittengesetz. Nach dieser seiner Stellung sollen wir aber auch das Ding beurteilen und nicht bloss Dinge sondern auch den Willen. Dieses höchste Beurteilungsgesetz muss nun auch gelten für die Beurteilung der geschichtlichen Tatsachen. *Als unmittelbar aus dem Gesetz des hinreichenden Grundes sich ergebendes Gesetz ist das Gesetz apriorisch wie das Gesetz des hinreichenden Grundes; aber zu beachten ist, dass wir die Stellung der Einzeldinge in der*

Gesamtwirklichkeit nur empirisch konstatieren können. Alle Einzelurteile also, in denen wir sagen, dass ein Ding so ist, wie es sein soll, und nicht so ist, wie es sein soll, sind nur empirische Urteile. Daraus folgt, dass wir für die Beurteilung der geschichtlichen Tatsachen wohl ein ganz allgemeines apriorisches Gesetz aufstellen können, aber dass wir in der Anwendung dieses Gesetzes immer auf empirische Tatsachen angewiesen sind, *weshalb die geschichtlichen Gesetze tatsächlich als Spezialgesetze auch immer nur einen empirischen Charakter haben können. Das gilt auch von den einzelnen Sittengesetzen. Das allgemeine Sittengesetz, nach dem wir die Dinge so behandeln sollen, wie es ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit entspricht, ist apriorisch. Aber da wir diese Stellung nur empirisch konstatieren können, so sind auch die Spezialgesetze auf dem Gebiet der Sittlichkeit nur empirische Gesetze.*

183. Manchmal scheint es sehr leicht, zu zeigen, wie ein Ding gemässs einer Stellung in der Gesamtwirklichkeit sein soll oder nicht sein soll. Namentlich das letztere, wie es nicht sein soll, scheint auf der Hand zu liegen. Schon in der Welt, die wir nach mechanischer Weltanschauung beurteilen können, gibt es sehr vieles augenscheinlich Nichtseinsollendes. Die Verschiebung der Kristallisationsflächen z. B. ist ein solches Nichtseinsollendes. Wir führen sie zurück auf die den Kristallen übergelagerte Schicht und ihren Druck und erklären uns auf diese Weise wieder mit rein mechanischen Mitteln, warum diese Verschiebung eingetreten ist. Aus dem scheinbar Zufälligen wird auf diese Weise ein Gesetzliches. *Aber sobald der Mensch in Frage kommt, hört diese Erklärung des Nichtseinsollenden, wodurch das Zufällige zu einem Gesetzlichen umgewandelt wird, auf, und wir müssen dabei stehen bleiben, dass das Nichtseinsollende absolut unerklärlich ist.* Wenn eine Überschwemmung, ein Erdbeben Millionen von Lebenskeimen vernichtet, so fragen wir mit Recht, warum diese Lebenskeime ins Dasein gerufen wurden, wenn sie doch nicht entwickelt werden sollten. Wir nennen es darum sinnlos, zwecklos, unvernünftig, willkürlich, Ausdrücke, die mehr besagen, als wenn wir vom Zufälligen sprechen auf dem Gebiete, auf welchem die mechanische Weltauffassung angewendet werden kann. Jedenfalls sind uns solche mit der Menschenwelt zusammen-

hängende und in sie eingreifende Ereignisse, die wir als nichtseinsollend bezeichnen müssen, unerklärlich. Über ihren Ursprung m. a. W. über den Ursprung der Übel in der Welt sind wir nicht imstande, eine Aufklärung zu geben. Das hat Kant neun Jahre vor seinem Tode in seiner Schrift „Über die Vergeblichkeit aller Versuche, den Ursprung der Übel in der Welt zu erklären" deutlich gezeigt. *Aber das hindert uns nicht, daran festzuhalten, dass es keine zufälligen Tatsachen gibt, keine zufälligen Wahrheiten, dass in dem anscheinenden Chaos und Wirrwarr der geschichtlichen Tatsachen in letzter Instanz ein Gesetz herrscht, das wir ganz im allgemeinen als das Gesetz des Zweckzusammenhangs kennen gelernt haben, mögen wir auch nicht imstande sein, es in allen einzelnen Fällen zu konstatieren, und mögen diese Konstatierungen auch lediglich einen empirischen Charakter haben.* Unter Voraussetzung des allgemeinen Gesetzes vom Zweckzusammenhang der Dinge werden wir dann auch nicht umhin können, von *einem Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung zu reden; die immer vorkommenden Rückschritte werden wir als Ausholungen zu weiteren Fortschritten betrachten müssen.* (Vgl. meine „Einführung in die moderne Logik", S. 70—77.)

Berechtigung der Theologie.

184. Wir unterscheiden *Religionsphilosophie* und *Theologie.* Die Religionsphilosophie beantwortet die Frage, wie wir mit den religiösen Gefühlen die Gefühle, denen das radikal Böse in uns seinen Ursprung verdankt, beherrschen und unterdrücken können, und ob es für diese religiösen Gefühle auch ein allgemeingültiges Gesetz gibt. Kant's „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" handelt von diesen Gefühlen. Die Religionsphilosophie und der Nachweis ihrer Berechtigung ist ein Zweig der Psychologie und nicht der Logik. In der Theologie handelt es sich um das *wissenschaftliche Recht des Gottesgedankens, und der Nachweis dieses wissenschaftlichen Rechts bildet einen Teil der Logik.* Unsere *Psychologisten,* welche die Welt nur aus ihren Empfindungen aufzubauen suchen und darum ein Allgemeingültiges nicht anerkennen, können natürlich von einem Gott ebensowenig reden wie von einer Aussenwelt. Wenn sie das was das Bewusstsein überschreitet

leugnen, dann müssen sie auch das was die Welt überschreitet leugnen. Aber unsere *Formalisten,* welche allgemeingültige Gesetze anerkennen, aber sie nur auf die Empfindungen angewendet wissen wollen und ihnen darüber hinaus keine Bedeutung zuschreiben, befinden sich kaum in einer besseren Lage. Sie erklären, das, was Gott genannt wird, sei eine Idee, die sich in der Geschichte als die mächtigste in ihren verderblichen und in ihren segensreichen Wirkungen erwiesen habe. Darin bestehe ihre Wirklichkeit. Was soll denn, fragen sie, Wirklichkeit anderes sein als Wirksamkeit? Wir unterscheiden Wirklichkeit und Wirksamkeit und betonen: operari sequitur esse, ist aber nicht identisch mit dem esse; *die Wirksamkeit setzt die Wirklichkeit voraus, und wirksam ist die Idee der Gottheit in der Geschichte nur darum gewesen, weil sie wirkliche Träger in menschlichen Bewusstseinen hatte.* Auf folgende Weise versuchen wir nun, das Recht des Gottesgedankens in der Wissenschaft festzustellen.

185. Wir haben gesehen, dass etwas nur Tatsache sein kann, wenn dieses, dass es jetzt ist, für alle Zeiten gilt, für die ganze Vergangenheit und für die ganze Zukunft, so kurze Zeit es auch nur dauern mag; wir haben dies als den *überzeitlichen* Charakter der *anscheinend ganz zufälligen Tatsachen* bezeichnet. Natürlich kann dieser überzeitliche Charakter der Tatsachen nicht in den Tatsachen, die entstehen und vergehen, vorher nicht waren und nachher nicht mehr sind, ihren Grund haben, auch nicht in den Bewusstseinen, durch welche diese Tatsachen gedacht werden, die ebenfalls entstehen und vergehen, vorher nicht waren und nachher nicht mehr sind. Die *Überzeitlichkeit dessen,* was wir Tatsache nennen, kann *ihren Grund nur in einem überzeitlichen, nicht entstandenen und nicht vergehenden und darum ausserzeitlichen Bewusstsein haben.* Dieses ausserzeitliche Bewusstsein ist nach allen Philosophen das, was unter Gottheit verstanden wird — erster Beweis für das wissenschaftliche Recht des Gottesgedankens.

186. In allen unseren Urteilen, denen wir einen Erkenntniswert zuschreiben, funktioniert der Begriff der *Notwendigkeit und Unabhängigkeit.* Das mit dem Urteil Gemeinte bezeichnen wir als notwendig so seiend wie es ist und als unabhängig von uns existierend und eben darum für alle Denkenden gültig.

Man hat freilich gedacht, *der Begriff der Notwendigkeit würde erst dadurch gewonnen, dass wir den Begriff der Zufälligkeit negierten, und der Begriff der Unabhängigkeit erst dadurch, dass wir den Begriff der Abhängigkeit negierten.* Aber es leuchtet ein, dass nicht Zufälligkeit und Abhängigkeit das *Positive* ausdrücken, sondern Notwendigkeit und Unabhängigkeit, und vom Positiven erst können wir zum Negativen gelangen. Nur durch *Negation des Notwendigen kommen wir zum Begriff des Zufälligen, durch Negation des Unabhängigen zum Begriff des Abhängigen.* Abgesehen davon funktionieren diese Begriffe der Notwendigkeit und Unabhängigkeit in allen unseren ernst gemeinten Urteilen und sind schon darum früher als alle anderen Begriffe, die wir etwa auf dem Wege der Negation zu gewinnen imstande sind. Kant hat deshalb die Notwendigkeit als Charakteristikum der Erkenntnisgegenstände neben ihrer Allgemeingültigkeit in § 19 seiner „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ geltend gemacht.

187. Aber was ist damit gewonnen? Wenn die Begriffe der Notwendigkeit, der Unabhängigkeit und der Allgemeingültigkeit in allen unseren ernst gemeinten Urteilen funktionieren, dann mögen sie für uns Menschen vielleicht Gültigkeit haben, aber eine Allgemeingültigkeit für alle Denkenden kann ihnen dann doch noch nicht zugeschrieben werden. Die *Transcendentalpsychologen* sind damit noch nicht widerlegt. Das scheint Kant gefühlt zu haben, und deshalb sagt er, dass diese Begriffe nicht bloss in den einzelnen menschlichen Bewusstseinen sondern im *Bewusstsein überhaupt* funktionieren; leider hat er nun aber dieses Bewusstsein überhaupt *für eine blosse Form* erklärt, die bei allen Einzelbewusstseinen sich wiederholt findet, aber doch mit ihnen entsteht und verschwindet. Deshalb setzte Fichte mit Recht an Stelle dieses Kant'schen „Bewusstseins überhaupt“ als einer leeren Form das *absolute Ich oder absolute Bewusstsein, an dem alle Einzelbewusstseine teilnehmen.* Die Gesetze oder Begriffe, die in den Einzelbewusstseinen funktionieren, haben deshalb ihren letzten Ursprung und ihre letzte Quelle in dem absoluten Bewusstsein, dem absoluten Ich. Da alle anderen Bewusstseine an ihm teilnehmen, so ist damit auch die strenge Allgemeingültigkeit für alle Denkenden erwiesen für alle in den Einzelbewusstseinen funktionierenden

Begriffe und Gesetze. Wir sehen wiederum: Nur unter Voraussetzung des absoluten Bewusstseins sind wir imstande, an der Allgemeingültigkeit der Gesetze und Begriffe, die in unserem Bewusstsein funktionieren, festzuhalten. Es ist ein zweiter Beweis für das wissenschaftliche Recht des Gottesgedankens in der Wissenschaft.

188. In der dritten Antinomie handelt Kant von dem Verhältnis von Ursache und Wirkung und betont, dass das Gesetz der Kausalität in der Erscheinungswelt absolute Geltung hat, dass wir aber für die Welt der Dinge an sich einen absoluten Anfang, einen Anfang, dem kein anderes vorausgeht, der einen selbständigen Beginn einer Reihe darstellt, annehmen müssen. Kant nennt dies *Kausalität durch Freiheit.* Wir erweitern diesen Gedanken Kant's im Anschluss an die alten Skeptiker in Alexandria, welche den Begriff von Ursache und Wirkung zu zersetzen suchten. Sie behaupten nämlich: Da Ursache erst dann Ursache ist, wenn die Wirkung vorhanden ist, so müssen Ursache und Wirkung gleichzeitig sein. Wir würden dafür sagen: Wenn zwischen Ursache und Wirkung ein Notwendigkeitsverhältnis besteht, wie wir das annehmen mussten, dann muss mit dem Dasein der Ursache auch das Dasein der Wirkung gegeben sein. Eine Aufeinanderfolge ist ausgeschlossen. Nun wissen wir aber von Kant, dass wie alle Beziehungen so auch die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung nur ermöglicht wird durch das über beiden stehende Dritte. Nur unter einer Voraussetzung können wir die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung festhalten, nur dann nämlich, wenn das über Ursache und Wirkung stehende und das Verhältnis zwischen beiden ermöglichende Dritte weder zur Ursache noch zur Wirkung in einem Notwendigkeitsverhältnis steht. Steht es in einem Notwendigkeitsverhältnis zu einem von beiden Gliedern, dann ist es mit diesem Gliede gleichzeitig und ebenso auch gleichzeitig sei es mit der Ursache sei es mit der Wirkung dieses Gliedes, die mit diesem Glied in einem Notwendigkeitsverhältnis steht. Nehmen wir aber an, dass das über Ursache und Wirkung stehende Dritte zu ihnen nicht in einem Notwendigkeitsverhältnis steht, so wird uns verständlich und begreiflich, wie eben durch dieses Dritte auch die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung ermöglicht werden

kann. So lernen wir denn dieses Dritte, das nach Kant eins und dasselbe ist mit der Gottheit, als ein freies Wesen kennen.

189. Die wichtigste Beziehung, für die wir mit Kant das über den Beziehungsgliedern stehende Dritte in Anspruch nehmen müssen, ist die Beziehung zwischen unserer Erkenntnis und den Gegenständen. Auch diese Beziehung wird nach Kant nur ermöglicht durch das über Erkennen und Gegenständen stehende Dritte. Aber das bedarf einer genaueren Erklärung: Wir lernen die Dinge kennen durch ihre Erscheinungen; aber *ihre Erscheinungen bestehen in Empfindungen, und die der Erscheinungswelt zugrundeliegenden Dinge können wir nur mit dem Denken erfassen.* Da fragt sich: *Wie können uns die nur aus Empfindungen bestehenden Erscheinungen zu Dingen führen, die nur mit dem Denken erfasst werden können?* Wir antworten: *Denkbar ist für uns nur das, was Gedanke ist. Diese Dinge, die den Erscheinungen zu Grunde liegen, müssen also gedanklicher Natur sein. Ihre gedankliche Natur verbürgt uns ihre Denkbarkeit. Aber diese Dinge dürfen nicht Gedanken meines individuellen Bewusstseins sein; sie müssen von einem anderen Bewusstsein, von dem Bewusstsein des Dritten, das uns alle Beziehungen ermöglicht, gedacht werden, sie müssen seine Gedanken sein. Dadurch, dass sie Gedanken dieses Dritten sind, wird uns ihre Unabhängigkeit von unserem eigenen Bewusstsein oder ihre Transcendenz verbürgt. Alles, was in der noumenalen Welt, in der Welt der Dinge an sich existiert, ist demnach Gedanke eines anderen, eben des überzeitlichen, des allumfassenden, des göttlichen Bewusstseins; nur so ist es denkbar für uns und zu gleicher Zeit unabhängig von unserem Denken.*

190. Das führt uns auf die einzig richtige Auffassung des Verhältnisses von Gott zu den Dingen der noumenalen Welt. Gott hat sie alle von Ewigkeit her gedacht, jedem von uns seinen Beruf, seine Aufgabe, seinen Zweck bestimmend, die unser Wesen ausmachen. Im Schöpfungsakte hat Gott diesen Gedanken verwirklicht. Aber wie haben wir das zu verstehen? *Der Gedanke an jeden von uns gehörte zu seinem Wesen, war ein Teil seines Wesens. Im Schöpfungsakte hat Gott auf dies sein Besitz- und Eigentumsrecht an dem Gedanken von uns verzichtet, sich sozusagen seines Besitz- und Eigentumsrechts*

an diesem Gedanken entäussert und uns dadurch eine Selbständigkeit geliehen, die uns eigentlich nicht zukommt. Wir können nicht atmen, nicht den Finger bewegen, ohne dass Gott sozusagen diese Tätigkeiten uns ermöglicht; aber trotzdem erscheinen diese Tätigkeiten doch als unsere selbsteigenen, nur uns angehörigen Akte. *Darin besteht unsere uns von Gott geliehene Selbständigkeit.* Zweifellos hat Gott im Schöpfungsakt sich selbst, seine Unabhängkeit, seine Selbständigkeit *beschränkt*, indem er durch die geliehene Selbständigkeit selbständige Geschöpfe neben sich ins Dasein rief. Für diese *Selbstbeschränkung* Gottes haben wir den Ausdruck *Selbstentäusserung, Selbstverzicht auf sein Besitz- und Eigentumsrecht* gewählt. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger", S. 208.)

191. Aber gilt das, was wir von der uns in der Schöpfung geliehenen Selbständigkeit gesagt haben, auch von den freien Handlungen des Menschen? Dürfen, müssen wir sagen, dass Gott auch diese freien Handlungen, selbst die grössten Verbrechen ermöglicht, dass sie nicht geschehen können, wenn Gott dem Verbrecher die Selbständigkeit, die er zu seiner Tat nötig hat, nicht geliehen hätte und nicht wirklich liehe? Ohne Zweifel werden wir diese Frage bejahen müssen. Nichts in der Welt geschieht, was nicht von Ewigkeit her von Gott vorausgesehen wäre, und was er nicht nach seiner Weisheit als Glied in seinen Weltplan mitaufgenommen hätte. An dem summum dominium dei und au der Prädestination müssen wir unter allen Umständen festhalten. Wie können wir beide mit der Freiheit des Menschen in Einklang bringen? Wie können wir sie festhalten, ohne Gott mit dem Bösen, das in der Welt geschieht, zu belasten? Auf folgende Weise: Was jeder einzelne unter allen Umständen, in die er kommen kann, tun wird, nicht durch die Umstände genötigt sondern von seiner Freiheit, sei es einen guten, sei es einen bösen Gebrauch machend, das erkennt Gott von Ewigkeit her. Er würde nicht allwissend sein, wenn er es nicht erkännte. Nun ordnet er seinen Weltplan nach seiner Weisheit, nach dem der eine in Umstände kommt, unter denen er treu bleibt, der andere in Umstände, unter denen er fällt, nicht durch die Umstände genötigt, sondern in jedem Falle sich frei entscheidend. Diese seine freie Entscheidung, sowohl die gute wie die schlechte, ist im Weltplan

Gottes vorhergesehen und vorherbestimmt; sie tritt unfehlbar ein. Das ist die Prädestination, die in letzter Instanz alles, was in der Welt geschieht, dem summum dominium dei unterordnet und von ihm abhängig macht. Auf diese Weise erklärt sich uns, wie von Gott alles vorherbestimmt sein kann, und wie er trotzdem in keiner Weise für die bösen Handlungen verantwortlich gemacht werden darf. *In der Logik gewinnen wir durch diese Auffassung eine letzte Bestätigung für das höchste Gesetz unseres Denkens, das Einheitsgesetz. Nach einer Einheit strebt notwendig unsere Vernunft; einer Einheit will sie alles unterordnen. Erst in der Prädestination und im summum dominium dei gewinnen wir die Einheit, die alles in sich begreift, was in der Welt geschieht, und aus dem nichts, auch das Böse nicht herausfällt.* (Vgl. „Kant und seine Vorgänger“ S. 294—295.)

Der Formalismus in der Logik.

192. Der *Formalismus* ist die Kehrseite des *Materialismus.* Wer den Materialismus in der Psychologie bekämpft, muss auch Gegner des Formalismus in der Logik sein. Aber was verstehen wir unter Formalismus? Wer bei dem, was wir sehen und tasten, allgemeiner bei der Erscheinungswelt stehen bleibt, für den muss alles darüber Hinausgehende zu einer leeren Form werden, er ist Formalist. Das gilt auch von allen denen, welche über die Erscheinungswelt hinausgehende allgemeingültige Sätze anerkennen, aber ihre Bedeutung und Geltung nur darin sehen, dass sie auf die Erscheinungswelt angewendet werden können oder zur Konstituierung derselben dienen. Wir wissen, dass wir vom sinnlich Wahrnehmbaren ausgehen müssen, aber nicht bei ihm stehen bleiben können, dass dem sinnlich Wahrnehmbaren ein *Etwas nur mit dem Denken zu Erfassendes als das Massgebende und Entscheidende* zu grunde liegt und, dass dieses Etwas sein Wesen, d. h. *seine Stellung in der Gesamtwirklichkeit* nur durch den Begründungs- und Zweckzusammenhang des Alls erhält und erst dadurch ein *individualisierter Gegenstand* wird, wie ihn das Erkennen verlangt. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger“, S. 16, 26, 131—132, 209; ferner „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik“ S. 29—30, 147, 145—146, ferner „Erkenntniskritische Psychologie“

S. 30—33.) Gerade dadurch, dass wir uns vom Sinnlichen *entfernen,* gewinnen wir wirkliche Erkenntnisse. Nur durch das *Erkennen* können wir uns des *Sinnlichen* bemächtigen. Das *wahrhaft Wirkliche* kann nur *gedanklicher Natur* sein. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger“, S. 208.)

193. Man hat nicht mit Unrecht Kant als Vertreter der *formalistischen Logik* bezeichnet. Er wollte freilich die Erfahrung begründen, was ohne Annahme einer Dingansichwelt nicht möglich ist. Aber in der transscendentalen Analytik werden ihm die Dinge an sich zu blossen Grenzbegriffen, zu Noumena im negativen Sinne, zu einem caput mortuum, das uns nur zu einer Warnungstafel dient, die Grenzen der Erscheinungswelt nicht zu überschreiten. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger“, S. 45—48.) In der transscendentalen Dialektik spricht Kant der ganzen Dingansichwelt den Seinscharakter ab, sie soll nach ihm ein *Regulativ,* ein Gesichtspunkt, eine Maxime für unsere Forschungsarbeit sein, keinen für unser Erkennen *konstitutiven Charakter* haben. Das müssen wir als Formalismus bezeichnen. Ganz formalistisch ist es auch, wenn Kant dem fortdauernd dasselbe bleibenden Ich, das die Möglichkeitsbedingung nicht bloss der Erinnerung, sondern jedes Urteils und alles Denkens bildet, die Realität abspricht und es zur blossen Form des Bewusstseins herabsetzt. Formalismus bleibt diese Annahme auch dann, wenn mit Kant *unter dem Ich die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins* verstanden wird. Denn gemeint ist mit dieser Gesetzmässigkeit doch nur die Summe der Gesetze, durch welche die Erscheinungswelt zustande kommt.

194. Wir haben für die Tatsachen, trotz ihrer Innerzeitlichkeit eine Allgemeingültigkeit und Überzeitlichkeit angenommen, ohne die von ihrer Wahrheit keine Rede sein kann. Aber wir haben auch gezeigt, dass es solche Tatsachen gibt und überdies den Weg aufgewiesen, wie wir sie erkennen können. Es sind die Gesetze des Raumes, der Substanz und der beharrlichen Dieselbheit, die uns zur Annahme von Tatsachen der Wahrnehmungswelt, die Gesetze der Zeit, der Kausalität und des hinreichenden Grundes, die uns zur Annahme von Tatsachen der Erfahrungswelt führen. Als formalistisch müssen wir es bezeichnen, wenn *Natorp* diese Tatsachen als ein uns unbekannt bleibendes X betrachtet, dem wir uns

auf dem Wege der Forschung durch Anwendung allgemeingültiger, apriorischer Gesetze annähern, dass wir aber nie erreichen. Aber nicht minder formalistisch ist die *Riehlsche* Unterscheidung von Begriffssätzen, denen keine Gegenstände entsprechen und die darum nicht als Urteile betrachtet werden sollen, und von Anschauungen, durch die allein wir zu Gegenständen gelangen. Gegen Natorp halten wir fest, dass wir die Tatsachen der äusseren Natur erkennen können, mögen wir auch von der Beschaffenheit der ihnen zugrunde liegenden Dinge an sich so gut wie nichts wissen, und ihre Stellung in der Gesamtwirklichkeit, in der ihr eigentliches Wesen besteht, insbesondere ihre Beziehung zu unserm Ich, nur unvollkommen erkennen und nur empirisch konstatieren können. Dasselbe gilt auch von den Tatsachen unseres Innenlebens, denen unser der noumenalen Welt oder der Dingansichwelt angehörendes Ich zugrunde liegt. Dieses Ich erkennen wir durch das dem Gesetze der beharrlichen Dieselbheit entsprechende Bewusstseinsgesetz, gemäss dem unsere Bewusstseinsvorgänge ein beharrlich dasselbe Bleibendes voraussetzen, zunächst seiner Existenz nach, seine Beschaffenheit und seine Stellung in der Gesamtwirklichkeit erschliessen wir aus seinen Erscheinungen, eben den Bewusstseinsvorgängen, nur in empirischer Weise, wenngleich wir von der ersteren z. B. von der Beschaffenheit unseres Charakters hier ein sicheres Wissen und von unserer Stellung zur Gesamtwirklichkeit wenigstens ein vollkommneres Wissen gewinnen können, als bei den Dingen an sich, die den Tatsachen der äusseren Natur zugrunde liegen. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger“ S. 238 ff., ferner „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 34—51.) Die den Tatsachen der äusseren Natur zugrunde liegenden Dinge an sich und das den Tatsachen unseres Innenlebens zugrunde liegende Ich, durch *welche diese Tatsachen erst den Charakter von wirklichen Tatsachen als Erscheinungen eines ihnen zugrunde Liegenden erhalten,* gehören der noumenalen Welt an und sind deshalb nicht bloss überzeitlich, sondern auch ausserzeitlich, das Gesetz der Zeit findet auf sie keine Anwendung. Um uns den zeitlosen Anfang und die zeitlose Entwicklung dieser Bestandteile der noumenalen und Dingansichwelt begreiflich zu machen, haben wir uns auf die Grundzahlen berufen. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger“

S. 259—261, ferner „Erkenntniskritische Psychologie" S. 48—50.) Gegen Riehl müssen wir darauf bestehen, dass auch seine Begriffssätze wahre Urteile sind, die ihren Gegenstand in der Gesamtwirklichkeit und weiterhin im göttlichen Bewusstsein haben.

195. Auch *Martys Annahme,* dass es *zufällige Wahrheiten* gibt, was ja schon Leibniz betonte, muss ich für formalistisch erklären, da es ja auch nach ihm in der Wirklichkeit nichts Zufälliges geben kann. (Vgl. Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik S. 146 und Erkenntniskritische Logik S. 4—5.) Gewiss Wirklichkeit und Wahrheit decken sich nicht. Es gibt auch Wahrheiten vom Nichtwirklichen. Der Satz: Das Nichts kann nicht existieren ist ein wahrer Satz. Aber er ist nur die Kehrseite des durchaus positiven Satzes: Das Dasein setzt ein Sosein voraus. Sollten nicht alle negativen Wahrheiten in dieser Weise mit positiven die Wirklichkeit betreffenden Sätzen zusammenhängen? Was wahr ist, ist notwendig und immer wahr und was wirklich ist, ist notwendig, wenn auch nur hic et nunc, wirklich und ebendarum auch für alle Zeit, wenn auch nur hic et nunc, wirklich, es ist wenigstens überzeitlich, wenn auch nicht ausserzeitlich. Dieses, dass ich jetzt hier schreibe gilt für alle Zeit, wenn ich auch vor Kurzem zu schreiben anfing und mit dem Schreiben bald aufhören werde. Wie es in der Wirklichkeit nichts Zufälliges geben kann, so auch nichts Zweifelhaftes oder Wahrscheinliches. Das von uns Gedachte kann uns als zweifelhaft oder wahrscheinlich erscheinen d. h. wir können zweifeln und für wahrscheinlich halten. Aber das Zweifeln und Fürwahrscheinlichhalten ist kein Erkennen, das es immer mit dem Nichtandersseinkönnenden, Notwendigen zu tun hat. (Vgl. Erkenntniskritische Logik S. 2).

196. Wir haben aus dem Begriffe des Grundes apriorisch und analytisch abgeleitet, dass es nur einen eigentlichen Grund (letzten Grund) geben kann, dass dieser allumfassend sein muss und auch das letzte Ziel aller Dinge bildet. Was letzter Grund ist, muss auch letztes Ziel aller Dinge sein. (Vgl. Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik S. 9—10.) Ganz formalistisch würde es sein, diese Sätze als blosse Gesichtspunkte oder Regulative für unsere Forschungsarbeit in Kantischer

Weise zu betrachten oder für Postulate zu erklären, die uns die Erfahrung bestätigen solle. Wir haben das erstere, dass es nur einen Grund geben kann, der diesen Namen verdient, mit Kant durch das *Gesetz des hinreichenden Grundes oder des über allen Beziehungen stehenden und sie ermöglichenden Dritten* bewiesen, das letztere durch das Einheitsgesetz unsers Denkens, gemäss dem Alles was geschieht in letzter Instanz durch dieses über allen Beziehungen stehende Dritte bestimmt wird, diesem also das summum dominium und damit auch die mit der Freiheit des Willens wohl zu vereinbarende Prädestination zukommt. (Vgl. Erkenntniskritische Psychologie S. 29—31, S. 109 bis 111.) Es ist Formalismus, wenn man mit Kant von einem *Bewusstsein überhaupt* redet, als ob durch dasselbe die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden, die das Erkennen für seine Gegenstände fordert, begründet werden könnte (Laas). Mit Recht setzte Fichte an die Stelle dieses Bewusstseins überhaupt das *absolute Ich,* wofür wir lieber das absolute Bewusstsein eintreten lassen. Nur durch dieses absolute Bewusstsein, an dem wir Alle teilnehmen, erhalten unsere Erkenntnisgegenstände ihre wahre Allgemeingültigkeit. (Vgl. Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik S. 1 und S. 145—146; ferner Kant und seine Vorgänger S. 26—27.) Es ist die Ideenwelt Platons oder die von ihr beherrschte Idee des Guten, die in uns und in den Dingen gegenwärtig ist (*παρουσία*), an der wir und die Dinge teilnehmen (*μέτεξις*) oder mit der wir und die Dinge in Gemeinschaft stehen (*κοινωνία*), die Dinge, damit sie über die blosse Scheinwelt erhoben werden, wir, damit wir sie erkennen können.

197. Als Formalismus müssen wir es auch bezeichnen, wenn man das *Dasein* auf das zeiträumliche Dasein der Dinge der Erscheinungswelt beschränkt und der noumenalen Welt der Gedanken sich nicht getraut ein *Dasein* zuzuschreiben, fast sollte man glauben durch das deutsche Wort *Da*sein oder das lateinische *Exi*stenz verführt. Aber haben wir nicht gelernt, dass alle unsere Worte sinnlichen Ursprungs sind und in erster Linie eine sinnliche Bedeutung haben und erst in übertragenem Sinne vom Nichtsinnlichen gebraucht werden können, wie unsere Materialisten seit La Mettrie unablässig betonen? Demgegenüber halten wir daran fest, dass ebenso-

wenig es ein *Daseiendes* geben kann, das nicht ein *Soseiendes* wäre, ebensowenig ein *Soseiendes,* das nicht ein *Daseiendes* wäre. Auch das bloss Mögliche hat sein Dasein im göttlichen Denken und nur darum ist es möglich. Das Loch existiert nicht, ebensowenig der Mangel an Geld; sondern nur der durchlöcherte Gegenstand und die leere Börse. Aber auch von den 4- oder n-dimensionalen Räumen, *blossen Möglichkeiten,* könnten wir nicht reden, wenn sie nicht im göttlichen Denken ihren Grund hätten, vom göttlichen Denken gedacht würden und insofern in ihm existierten. *Wirklich* ist Alles, was ein Dasein und ein Sosein hat. Aber es gibt auch *eine Wirklichkeit bloss im Denken.* Diese Art Wirklichkeit hat auch das bloss Mögliche, es ist wirklich im göttlichen Denken. Aber das *eigentlich Wirkliche* ist nicht bloss im Denken wirklich, es ist wirklich weil es bewirkt oder verwirklicht ist, was *einen Willen* voraussetzt. Was so durch den göttlichen Willen bewirkt oder verwirklicht ist, — es ist gemäss dem summum dominium Gottes Alles was in der Welt ist und geschieht — ist *wirklich im Gegensatz zum bloss Möglichen,* es ist das *eigentlich Wirkliche.* Auch das zeiträumlich Daseiende müssen wir zu diesem eigentlich Wirklichen rechnen. (Vgl. Erkenntniskritische Logik S. 12, ferner Kant und seine Vorgänger S. 208.)

198. Man wendet ein: Der Grund der Existenz oder des Daseins d. h. dasjenige, durch welches die Existenz oder das Dasein zustande kommt, kann nicht wieder aus dieser von ihm begründeten Existenz als existierend erschlossen werden. Ein derartiger Schluss ist ein Zirkel. So *Cassirer,* wenn ich ihn recht verstehe, dem *Windelband* und seine Anhänger, die auch nur eine *zeiträumliche Existenz anerkennen* wollen, zustimmen müssen. Der Einwand wendet sich gegen die Gültigkeit des sogenannten *kosmologischen Gottesbeweises,* der aus den endlichen und veränderlichen, aber von uns unabhängigen (allgemeingültigen und überzeitlichen) Dingen auf die Existenz Gottes schliessen will. Ich habe diesen Zirkel im kosmologischen Beweise, der nach Beseitigung des ontologischen Arguments allein übrig bleibt, schon 1906 hervorgehoben und in meiner Kritik des kosmologischen Beweises ausführlich behandelt. (Vgl. Kant und seine Vorgänger S. 7—10, vorher S. 5—7 die Kritik des ontologischen Arguments.) Man kann noch weiter

gehen und jeden Beweis aus der Existenz der Folge auf die Existenz des Grundes für einen Zirkel erklären. Man kann freilich aus der Folge als dem Erkenntnisgrunde auf ihren Realgrund schliessen, aus dem Steigen des Thermometers auf die Zunahme der Wärme. Allein eine Folge kann verschiedene Gründe haben und welcher von diesen gilt, das kann nur die Erfahrung lehren. Können wir vom Rauch immer auf Feuer schliessen? Woher dann der Höhenrauch oder Harrauch? Können wir vom Steigen des Thermometers immer auf Erhöhung der Temperatur schliessen? Gewiss kann das Thermometer nur steigen, wenn die in der Röhre befindliche Luft dünner, leichter wird. Die Erfahrung lehrt, dass das durch die Wärme geschieht, aber könnte es nicht auch auf andere Weise geschehen? Jedenfalls gilt: wenn wir von der Folge auf den mit ihr erfahrungsmässig verbundenen *bestimmten* Grund schliessen, so fassen wir die Folge schon als verbunden mit diesem Grunde auf und leiten aus ihr nur das ab, was wir in ihr schon mitgedacht haben. Das ist ein Zirkel im Beweise und so könnte man alle Beweise aus der Folge auf die Existenz des Grundes für Zirkel erklären.

199. Trotzdem glauben wir an der *Möglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes festhalten* zu können. Wir können die Wahrheit unsers Erkennens nicht beweisen, wie wir wiederholt betonten, sondern müssen uns damit begnügen, die Möglichkeitsbedingungen unsers Erkennens d. h. seiner Beziehung auf Gegenstände festzusetzen. Soll aber unser Erkennen wahr sein, so müssen diese seine Möglichkeitsbedingungen auch *Möglichkeitsbedingungen des Seins seiner Gegenstände* sein. (Vgl. Kant und seine Vorgänger S. 256.) So kommt die *neue Metaphysik*, welche die Erforschung der Möglichkeitsbedingungen des Erkennens oder der Erkenntnisgründe sich zur Aufgabe macht, auf die *alte* zurück, welche die Gründe des Seins der Dinge zu entdecken sich bestrebte. (Vgl. Kant und seine Vorgänger S. 10.) Indem wir die Möglichkeitsbedingungen des Erkennens festsetzen, haben wir eben damit auch die Möglichkeitsbedingungen oder die Seinsgründe seiner Gegenstände festgesetzt, *wie Platon mit der Ermöglichung unsers Erkennens durch unsere Teilnahme an den Ideen auch die Ermöglichung des Seins der Dinge durch ihre Teilnahme*

an den Ideen gewann. Nun haben wir mit Kant das über allen Beziehungen stehende und sie ermöglichende Dritte als letzten Möglichkeitsgrund unsers Erkennens kennen gelernt. (Vgl. Kant und seine Vorgänger S. 33, ferner Erkenntniskritische Psychologie S. 30.) Dieses Dritte muss nun auch Möglichkeitsgrund der Beziehungen der Dinge oder Seinsgrund dieser Dinge sein, deren Wesen in diesen Beziehungen, in ihrer Stellung zur Gesamtwirklichkeit besteht.

200. Gewiss kann man bei den empirisch zu entdeckenden Möglichkeitsbedingungen des Erkennens stehen bleiben, (bei der metaphysischen Deduktion Kants) und mit Kant den Wahrheitsbegriff zu einer blossen Verhältnisbestimmung von Subjekt und Prädikat herabsetzen (Vgl. „Erkenntniskritische Logik" S. 5). Dann braucht von Möglichkeitsbedingungen des Seins der Dinge oder von ihren Seinsgründen keine Rede zu sein. Aber dann ist man Formalist, man kommt über die Erscheinungswelt im Grunde nicht hinaus und kann darum von Existenz nur im zeiträumlichen Sinne reden. Wer aber in dieser Weise bei der Erscheinungswelt stehen bleibt, vergisst ganz, dass wir die Erscheinungswelt auch nur mit dem Denken erfassen können und vor allem, *dass wir nur denken können, was Gedanke oder gedanklicher Natur ist.* (Vgl. „Kant und seine Vorgänger", S. 208.) Die Erscheinungswelt hat ihr ganzes Sein und Wesen, ihre ganze Wirklichkeit, die sie über den Schein erhebt von den in ihr verkörperten Gedanken. (Vgl. „Erkenntniskritische Logik" S. 91.) Je tiefer wir uns in diese Gedankenwelt versenken, desto näher kommen wir der Wirklichkeit, auch der Wirklickeit, die wir der Erscheinungswelt zuschreiben müssen. Wer diese überragende Bedeutung der Gedankenwelt anerkennt, der wird keinen Anstand nehmen, sie mit uns für die Welt der *wahren Wirklichkeit* zu erklären und ihr *Existenz im vollen Sinne des Wortes* zuzuschreiben. Natürlich kommt dieser Gedankenwelt keine zeiträumliche Existenz zu. Aber darum ist ihre Wirklichkeit und ihr Dasein für uns nicht etwas Undenkbares. Eher müssten wir die zeiträumliche Existenz für etwas Undenkbares erklären wegen der Widersprüche der Erscheinungswelt, in der sie einzig und allein ihre Stelle hat. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie" S. 18—20, ferner „Erkenntniskritische Logik" S. 85.) Das Nichtzeitliche und Nicht-

räumliche denken wir zuerst in jedem Urteil, dem wir Allgemeingültigkeit und damit Überzeitlichkeit zuschreiben und nur dadurch, dass wir dieses Nichtzeitliche und Nichträumliche denken, können wir auch dem Zeitlichen und Räumlichen Existenz zuschreiben. Was Gedanke und Gedanklich ist wissen wir ganz genau, hingegen was Nichtgedanke ist, bleibt uns stets ein Rätsel.

201. *Hegels* Logik ist Metaphysik, eine Seinslehre, da nach ihr das Sein mit dem Denken zusammenfällt; auch für uns ist das Seiende gedanklicher Natur und die Denkgesetze sind Seinsgesetze. Aber wir entwickeln diese Denkgesetze nicht wie Hegel apriorisch, sondern finden sie empirisch als in uns funktionierend vor. Wir unterscheiden die Erscheinungswelt von der Gedankenwelt und erklären uns ausser Stande erstere in letztere zu verwandeln. Die *Kontinuität,* eine wesentliche Eigentümlichkeit der Erscheinungswelt ist etwas für unser Denken Unfassbares, Inkommensurables. (Vgl. „Kant und seine Vorgänger“ S. 52, ferner „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 18—19.) Es gibt ferner etwas *Nichtseinsollendes* in der Natur und Menschenwelt, das *Übel* und das *Böse*, dessen Ursprung wir in letzter Instanz nicht zu ergründen vermögen. (Vgl. „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik“ S. 165.) Seinem Auftreten in der Erscheinungswelt muss auch etwas in der Gedankenwelt entsprechen. Auch die Willensentscheidung für das Böse gehört ja der Gedankenwelt oder noumenalen Welt an. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 107.) Wir müssen deshalb von einem *Alogischen* in der Erscheinungs- *und Ideenwelt* reden, das wir nicht in ein Logisches verwandeln können, nicht mit unserem Denken begreiflich zu machen oder zu einem Gedanklichen zu erheben vermögen. Wir können deshalb auch nicht mit Platon die *Idee des Guten* für die höchste alles beherrschende Idee erklären. Für ihn scheint es *in der Ideenwelt, der Welt der wahren Wirklichkeit* oder der Gedankenwelt *kein Nichtseinsollendes* zu geben. Höher als die Idee des Guten steht uns die Idee des Wahren, sie ist in Wahrheit die höchste Idee, der die Idee des Guten untergeordnet ist, wie der Wille der Vernunft. Wir haben freilich für das Seinsollende und Nichtseinsollende in der Menschenwelt und in der Natur höchste Gesetze von strenger Allgemeingültigkeit aufstellen

können. Wir sollen die Dinge *behandeln* (Sittengesetz) und *beurteilen* (Beurteilungsgesetz) nach ihrer *Stellung in der Gesamtwirklichkeit* („Erkenntniskritische Psychologie“ S. 122—123). Aber wir können die Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit nur empirisch konstatieren und gelangen deshalb auch nicht zu streng allgemeingültigen Begriffen von den Dingen und dürfen den *besonderen* Sittengesetzen auch keinen streng allgemeingültigen Charakter zuschreiben. (Vgl. „Erkenntniskritische Logik“ S. 108, 128.) Wir haben auch für die Gesamtwirklichkeit einschliesslich der bösen Handlungen der Menschen ein höchstes, streng allgemeingültiges Gesetz, das *Einheitsgesetz unseres Denkens* aufstellen können, gemäss dem Gott das summum dominium in der Welt zukommt und alles Böse und alles Übel in der Welt einen Teil seines Weltplans bildet und unbeschadet der Freiheit der Menschen von ihm vorher bestimmt oder prädestiniert ist. (Vgl. „Erkenntniskritische Psychologie“ S. 111 ferner „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik“ S. 74.) Unter Voraussetzung dieses Gesetzes können wir uns dann zu dem Glauben erheben, dass Gott doch Alles zum guten Ende und Ziele führt. So würde dann die Idee des Guten wieder als die in letzter Instanz herrschende erscheinen. Aber gegenüber den grauenerregenden Übeln in der Welt und den bösen Handlungen der Mitmenschen muss dieser Glaube der Vernunft abgerungen werden. Trotzdem ist dieser Glaube, der alte Glaube an die Vorsehung und Regierung der Welt durch Gott doch das e*inzig Vernünftige* für uns Menschen und für alle Denkenden, wenn die Welt nicht zur Farce werden soll. So wahr das Wort Augustins ist: Providentia divina et humana perturbatione regitur mundus, wir müssen doch die providentia divina als das endgültig allein herrschende und alle Übel beseitigende betrachten. An den endgültigen Sieg des Guten oder mit den grossen Philosophen zu reden, an die siegende Macht der Wahrheit glauben wir doch Alle, das Wort Wahrheit im idealen Sinne genommen, wo die Wahrheit mit dem Guten zusammenfällt. Wir können darum mit gutem Recht diesen Glauben als ein *durch das Einheitsgesetz unsers Denkens begründetes Wissen* bezeichnen. Oder wollen wir auf dieses Einheitsgesetz, das Grundgesetz unsers Denkens verzichten, etwa weil uns die von ihm geforderte

Prädestination und das Summum dominium dei nicht behagt? Aber sind denn nicht alle unsere *Deterministen* Prädestinatianer, blinde Prädestinatianer, die an die Stelle der göttlichen Vorsehung das Fatum setzen müssen, also Prädestinatianer und *Fatalisten*?

202. Vielen formalistisch Gesinnten scheint die Verwandlung des Alogischen in ein Gedankliches nur um den Preis der Leugnung des Willens möglich zu sein. So lange hat man den Primat des unvernünftigen blinden Willens betont, ohne sich um die genaue Formulierung der Frage bei Thomas von Aquin, ob Intellektualismus oder Voluntarismus zu kümmern (vgl. „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik“ S. 86), dass man nun endlich bei einer Leugnung des Willens als richtiger Konsequenz — der Gegensatz ruft ja den Gegensatz hervor — angelangt ist. Damit scheint dem Intellektualismus Hegels, der Alles in ein Logisches zu verwandeln unternimmt, der Weg gebahnt. So der verstorbene Ebbinghaus und wie es scheint auch Meumann. Nur dass man nicht mehr mit Hegel an einer Entwicklung der Dinge aus dem Gedanken festhält, sondern an ihre Stelle die Entwicklung durch den Kampf ums Dasein und die Anpassung setzt und eben dadurch mit diesem *psychologischen Intellektualismus* wieder in den Materialismus ausmündet. Wir müssen demgegenüber an dem Willen der Gottheit und der Menschen, die beide von der Vernunft geleitet werden und in ihr ihr Gesetz haben, festhalten. Mit Aristoteles nehmen wir an, dass der Wille sich so und anders entscheiden kann, dass die Freiheit dem Willen wesentlich ist. Es ist deshalb nur konsequent, wenn unsere *Deterministen den Willen überhaupt leugnen.* Aber wir sind keine Voluntaristen, sondern Intellektualisten. Das Wollen ist uns mit Kant ein Handeln nach Gesetzen. Und diese Gesetze müssen erkannt werden, wenn es zu einer Betätigung des Willens kommen soll. Die Vernunft ist darum der Führer und das Licht des Wollens. Insofern treten wir für den Primat des Intellekts ein und leugnen den Primat des Willens. Aber das hindert uns nicht mit Augustin, Bernhard von Clairvaux und — Kant den *Wert des Menschen* nicht in seiner Intelligenz, seiner Leistungsfähigkeit und seinen Erfolgen, sondern lediglich in *seinem guten Willen* zu finden.

Personen- und Sachregister.

(Die hinter den Wörtern stehende Ziffer bedeutet die Seitenzahl.)

H.

I.

K.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.





